

漱冥卅前文錄目次

- 一晚周漢魏文鈔自序 民國四年
錄(甲寅) 雜誌
- 二與張寬谿舅氏書 民國四年
錄(甲寅) 雜誌
- 三究元決疑論 民國五年
錄(東方雜誌)
- 四無性談 民國六年
錄(東方雜誌)
- 五司法例規序 民國六年(代人作)
錄(司法例規)
- 六中華學友會宣言 民國六年
(代人作)
- 七吾曹不出如蒼生何 民國七年
單行小冊子
- 八答陳仲甫先生書 民國七年
錄(新青年) 雜誌
- 九一個人的生活 民國八年
錄(少年中國學會報告)
- 十答陳嘉謨論因明書 民國八年
(補叙大意)
- 十一李超女士追悼會演說 民國八年
錄北京(晨報)

十二 宗教問題講演 民國九年
錄（少年中國）雜誌

十三 唯識家與柏格森 民國十年
錄（民權雜誌）

十四 對於羅素之不滿 民國十年
錄上海（中華新報）

十五 東西人的教育之不同 民國十一年
錄（教育雜誌）

十六 合理的人生態度 民國十一年
在北京高等師範講演

十七 沈著家庭新論序 民國十一年
錄（家庭新論）

十八 印度哲學概論第三版自序 民國十一年
錄（印度哲學概論）

十九 評謝著陽明學派 民國十一年
在北京高等師範講演

晚周漢魏文鈔自序

民國四年

夫文字之用，始以綜事布意，不以耀觀覽也；然人性好美，或以耀觀覽而爲之。亦猶衣服始以蔽體禦寒，而人智既進，亦以飾觀好。此同爲人類需求，無可賤視，而其本末緩急要不可淆也。本不立則無事其末，急者不得則緩者非所務，此又人所通識。顧今國人習爲文所尙者，皆反此，豈不悖邪？科舉旣廢，廣敷學校，凡天下之所誦習，莫非古文辭。溯其立名，蓋唐之梁李韓柳，獨孤皇甫之輩，屏棄駢儷，競爲散文，欲以反古所爲作也。其後宋明代有作者，清世方苞建爲義法，學者必稱桐城。考其所爲，皆毗於藝術，將以耀觀覽固文字之末務也。此其說宜委曲申之。李南紀韓集叙云：「文者貫道之器；」柳子厚答韋中立書云：「文者以明道；」王介甫上人書云：「所謂文者，務爲有補於世而已矣；」蘇軾諸策亦世所目爲經世文字。凡此皆古文家將以文載道經世之說，若不以耀觀覽者，則吾說非歟？是甚不然也。其爲是說，厥因有五。蓋駢儷淫肆，

薄，爲古文者力反所爲，兼懲斯弊，深自矜重；志慕三代，三代之文多道仁義；而足使其文磅礴有生氣者，又惟忠義節孝之情，而繪畫淫佻非其任也；又則不體文學自有足重者在，必欲假載道經世以爲重。故細研所謂載道云者，即此表章節孝，稱道仁義，非能樹義析理，有條成貫；經世云者，亦只縱橫自喜，非能覈論政事，訂議典憲。於何證之？曾濞生與吳南屏書云：「古文無施不宜，但不宜說理耳。」劉孟容爲文喜談性道，曾亦遺之書，以爲未宜兼顧。吳執甫與人書云：「說道說經不易成佳文。」又云：「於文體有妨。」今人姚君仲實所爲「文學研究法」，歷舉文學家異乎經學注疏家，史學典制家，及政治家性理家；爲古文者固自道之矣。方望溪古文約選叙言云：「武帝以前之文，生氣奮動，個個排宕，不可方物，而法度自具；昭宣以後，則漸覺繁重滯澀，劉子政傑出不羣，然亦繩趨尺步。」張灝卿云：「韓文或突起，或突接，或直下，皆兀岸無匹；」又云：「四面寫來似無倫次。」夫個個云，不可方物云，突云，直云，無倫次云，

此不可以期諸說理之文；而繁重云。繩尺云：此又說理之文，所難免或不可免者也。說理之文，務爲整齊縝密而生意自少。其旨以曲盡其理爲歸，文字本體或非所問；而所謂古文者，其旨趣乃唯在此本體。旨趣唯在本體者，以求其文之美爲歸之謂也。凡不同之旨不可并存，會有牴牾必滅其一，以存其一。爲古文者，蓋滅綜事佈意之旨，以存燾觀覽之旨者也。姚君文學研究法於此乃有題護之說，以爲焉必不可談理。因引赤壁賦等篇爲證。不知此非說理之文，但偶爲語以表其理想耳。又引姚措抱之言云：「史記周本紀贊所謂周公葬我畢畢在鎬東南杜中。」此太史公之考証也，何等高古！豈似後人刺刺不休邪？夫考證以隨信爲歸，此而責其高古，惡其刺刺，何異於飲饌辨妍媸邪？古文之毗於美術固不可諱哉！凡此證據苟不厭煩絮，蒐而集之，可累萬言不盡。夫一民族之興立文化也，文化之中心學術也，學術所藉以存且進者，厥爲文字。（上古簡牘繁重或由口授）存者敘述故典綜事之類也；進者揚籀新知，抑

意之類也。今舉國以治古文，圖耀觀覽而廢綜事，揅意之本務，則是斲毀學術，阻逆文化，而使吾族不得競存於世界也！嗚呼，豈不悖邪？

章實齋文史通義云：「著述始專於戰國，蓋亦不得不然矣。著述不能不衍爲文辭，而文辭不能不生其好尚；後人無前人之不得已，而唯以好尚逐於文辭焉！」此其所指唐宋以來所謂古文者當之矣。蓋學術之蕃，戰國爲盛，故其文誠著述之文也。漢武以後，學術陽若一於儒宗，而實陰雜諸家，學無所主，語多依違，唯以好尚逐於文辭而有著述，其文非著述之文矣。文以著述學術者，必本名家，故學盛，名家之說亦盛。孔子言正名，孟子距諛淫邪遁之辭，墨荀各有專篇，鄧析尹文乃以樹專家，而後世無聞焉，則後世學敝而著述之文不講也。餘杭章氏有言：「自唐以降，持論不本名家，外方陷敵，內則亦以自債。」又云：「以甄名理則僻遠而無類，以議典憲則支離而不馴。」又云：「忽略名實，斯不足以說典禮，浮辭未翦，則不足以窮遠致。」今誠欲蕃進學術，融會歐化，

奈何取材學敵之候不堪用於著述之文也。堪用於著述之文厥唯晚周、東漢與魏。晚周即戰國矣，其宜取材不待言。顧其文猶或不逮漢魏之爲適宜也。漢魏之文勝於世所謂古文辭者三：勝於晚周文者一。一者毗名家而不毗縱橫；一者詞旨膽富，弼中而彪外；一者氣息平近，摹習便易。前二者勝於古文辭者也，末一者勝於古文辭且勝於晚周文者也。古文家纂次古文，未嘗不及晚周。顧其所取恒爲說士縱橫之詞，而鮮及諸子立意述學之作。蓋縱橫則多姿，而本名家者少態也。爲古文者必卑東漢與魏，其故不止一端，而毗名家不毗縱橫亦其一也。餘杭章氏云：「魏晉之文大體皆痺於漢，獨持論彷彿晚周，氣體雖異，要其守已有度，伐人有序，和理在中，孚尹旁達，可以爲百世師矣。」此謂其毗名家也。縱橫家言滑突是非，詭亂名實，辨事立說之大忌，故曰所謂古文辭者不若漢魏文也。夫漢魏文何以彷彿晚周？以其有所論著，不同夫唯以好尚逐於文辭者耳。是以論者目以經子。漢魏叢書以經史子集分部其文非零篇單章而累帙

成書。故晚周漢魏之文亦可曰學者之文，唐宋以來所謂古文辭亦可曰文家之文。文家之文，矜縱橫則鳴異，說飾冲穆則守常，論旨義多無可取，學者之文中有所主不若是也。申旨樹義又必有詞，詞者名詞，非藻飾之謂。蓋人事日蕃，名詞亦以析而愈多。劉邵物著志人方人，剖辨入微者，以詞富得以盡意也。古文則喜縱橫者，繳繞其詞，尙冲穆者，循至枯虛。今之習者，兼治科學，不能博覽古籍，所讀不出策論表誌傳狀之屬，以故恆苦詞窘不足以摹狀事物。此非細故，故曰漢魏之文詞旨膽富，世之古文辭弗逮也。文不以耀觀覽則高古非所取，平近非所棄。而今日之計，學術爲急，則省學者習文之力以治科學，固所當務也。故審摹習之易者，則平近其選矣。此又漢魏文之勝於古文辭者，且勝於晚周之者也。今茲之選，蓋本斯旨。晚周所取曰禮記，此不盡闕周文，然不便別列。曰墨子，曰孟子，曰荀子，曰韓非子。五者著錄約四萬餘言。漢魏所取曰淮南子，曰鹽鐵論，曰論衡，曰潛夫論，曰申鑒，曰昌言，曰中論，曰人物志。八者所錄視晚周約倍之，而稍

不足。余以爲異代之文，氣體各異；同代又因人而不同；故取之多代，不如其簡也；取之多家，不如其寡也。簡而寡，則耳目所染不出乎此；行文吐詞不期而自成規。而不然者，氣體駁雜，摹習不專，求其文之潔實難。前人選本恒數十百家，以此相較爲最簡矣。文之至美，無逾莊子。然非可則效，學之恐致廢疾；詭辯不常。更虞濶學者思路，故不取。西漢經學諸儒，順守常論，近於誦數；如春秋繁露，韓詩外傳，說苑，新序之類，亦並不取。論衡諸書，章氏少嫌其非可誦誦。不特論衡諸書皆有訛奪錯簡，墨子爲甚，亦不便誦。然并收之者，余以爲不必求誦也。諷誦者，意將熟其氣局格調，斯未足尙。而昧者或裁抑意旨，割截篇幅以相牽就，轉自桎梏。況今著述科學，更非可以此期之者。余幼歲讀書迄今，鮮能成誦；但審視默識爲已足。若習古文者，朗誦以張矜奮之氣，恣爲大言，深可鄙賤，斷當戒之。古今著述可爲模範而此編未收者，在古如晉唐所譯釋迦經論，在今如餘杭章氏候官嚴氏之所著譯。經論旨義深旨，或未易讀，章嚴之作并皆詞

旨賾富，文字雅正，有勝古人，斷爲學者所當儀刑。要之凡爲文期於事用者，舉名運詞要有當於所命意，又無違於訓詁；揀蕪濫，遠乖僻，御以明潔之思，雍容之度，斯爲大雅；此外則詞章文藝，非學者所必務。

民國四年九月漱冥記

寄張寬溪舅氏書

民國四年錄（甲寅雜志）

寬舅左右：三次信片均代轉致。尊體違和久縈鄙懷，怒焉弗釋，第恨無術飛達君所一相瞻省。家君愛重清才尤殷馳繫，祇以世務溷人，書牋稀曠耳。舅寄身遐域，時多關懷家國之思，憂形楮墨。此於病匪宜，於他日入世經世尤非宜。溟竊見今世不仁之人，鬻情富貴，仁人蒿目而憂世患，非楊則墨。夫楊固非儒，墨亦奚足爲儒。舅誠欲爲眞儒，楊固不可爲，亦奚有於墨？墨者之爲，知棧行徑，而無道爲之樞，故不數十百年而絕。所謂「其直如矢，其平如砥，不足以覆萬物。」「水淺者速涸，溪狹者速竭。」荀卿謂其「蔽於一曲而闕於大理。」又曰「墨子蔽於用而不知文」是已。儒者務致中和，子思述孔子之言，賢者過之，不肖者不及，而深歎夫中庸之不可能。中庸，儒者之道也。恢然若天地之苞萬物，使人養生送死乎其中，而不爲出位之思，而其術要在禮樂。樂記云「禮樂不可斯須去身，致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生

則樂。樂則安。安則久。久則天。天則神。一蓋情不可極，極則橫決矣。儒者經世不能經人情，故務節之和之，而後可以長治久安。而儒不識憂，悄愁苦以爲仁，激昂憤慨以爲義，戾氣充塞而人情淫僻。憂苦之極，嫉人厭世；憤慨之極，縱慾玩世。橫決之烈乃烈矣！韓愈自命醇儒，而所爲詩有一忽忽乎余未知生之爲樂也。輾脫去而無因，安得長翮大翼如雲生我身，乘風振奮出六合，絕浮塵。死生哀樂兩相忘，是非得失付閒人！一慨然有出世之思。蓋禮樂不興，中庸道絕，此意唯佛學者洞澈本原，慧心溥照，能默識之，而儒言儒服者轉昧昧焉。故士誠有經世之志，則爲真儒與儒術而已矣。而不然者，賢者之過吾寧知其果愈於不肖者之不及邪？古有侑卮焉，虛則欹，中則正，滿則覆。吾懼其不爲虛欹，而爲滿覆也。雖然，旣憂苦矣，旣憤慨矣，將何道以解之？吾不敢以佛說進，吾姑爲淺譬焉。王曾曰：「志不在溫飽。」謂一己之溫飽至賤末，非所顧慮也。一人之溫飽爲賤末，則二人者亦賤末耳，積之至於萬衆亦賤末耳。而顧志在治國平天

下；平治之效，萬衆之溫飽而已。此譬猶少而示之黑，謂之黑，多示之黑，謂之白。語出墨子。於義固不啻梧邪？夫世間舍養生送死，亦更奚事？國破世亂而至於極，亦只生得其養，死得其送而已，又奚加焉？縱乎其不足道者也。此而不明，而憂苦焉，而憤慨焉，或非有道者之爲乎？孔子曰：「君子坦蕩蕩，小人常戚戚。」吾竊慕夫川蕩蕩者也。專此佈臆，伏冀諒察。寒冬善自攝衛，務爲寬闊，黜落煩慮，勿樂可期。書不盡言，翹首而已。

寬溪先生是先母的堂弟，而年齡却與我一般大，當小時是極相得的伴侶。他聰明而老成，好學而有志於事功，先父極爲器重，朋輩所期望他的都很多。十七歲在京師譯學館卒業，二十一歲在北京大學法科卒業，又到英國愛丁堡去留學，二十三歲就以吐血死在英國了。他致病的最大

原由是憂思和用功的過度，故爾我這封信勸他不要如此。迨我信付郵後不多日，就接駐英使館來電報告他的凶耗，所以此信他究竟得見與否尚在難定。當時曾以稿寄蔣章行嚴先生，所以甲寅雜誌曾為載過。現在我要在這裏聲明的是這信中的持論除掉反對「憂情愁苦以為仁，激昂憤慨以為義」而主張儒家的「中庸」大體上尚沒錯外，其後面引王曾「志不在溫飽」一語而解說的一段則甚悖謬。吾人感情之流行如何乃得恰好此誠所當注意。然其道自在有以立「發而中節」之大本而必不容於既發之後以意為之損益損之則拂益之則偽皆為悖乎自然之真趣。却是世人多不曉此而每每於情念之不能去懷者，便援立一說，強自排遣，貽害心理猶且以為得計，如我解說的那一段話便是這樣。在佛教中常常教人持種種觀想以對治種種的情念，我當時所以出此似不無受其影響。從這解說的結論就謂「國破世亂國治世寧

概乎其不足道」真是不仁之甚。現在翻出來自己看去。直是刺目刺心。有陸象山所謂「如傷我者」之感。十二年五月漱冥記。

欽
定
四
庫
全
書

十
四

究元決疑論

(錄東方雜誌) 民國五年

論曰。譬有親族戚黨友好，或乃陌路逢值之人，陷大憂惱病苦，則我等必思如何將以慰解而後即安。又若獲大園林，清妙殊勝，則我等必思如何而將親族戚黨友好乃至逢值之人相共娛樂而後乃快。今舉法喻人者亦復如是。此世間者多憂多惱多病多苦，而我所信唯法得解；則我。面。值。於。人。而。欲。貢。其。誠。款。唯。有。說。法。又此世間有種憂惱病苦最大最烈，不以乏少財寶事物而致，亦非其所得解。此義云何？此世間是大秘密，是大怪異，我人遭處其間，恐怖猶疑，不得安穩而住。以是故，有聖智人究宣其義，而示理法，或少或多，或似或非，我人懷次若有所主，得暫安穩。積漸此少多似非暴露省察，又滋疑怖；待更智人而示理法，如是常有嬾變。少慧之氓，蒙昧趨生，不識不知，有等聰慧之倫，善能疑議思量，於爾世理法輕蔑不取。於爾所時，舊執既失，勝義未獲，憂惶煩惱，不得自拔。或生邪思邪見，或縱浪淫樂；一遠生想影錄所謂苟爲旦夕無聊之樂。

（或成狂易；或取自經。）（想影錄所謂精神病之增多緣此自殺者亦多）如此者非財寶事物之所得解，唯法得解。此憂惱狂易論者身所經歷，（辛亥之冬壬子之冬兩度幾取自殺）今我得解，如何面值其人而不爲說法，使相悅以解，獲大安穩？以是義故，我而面人，貢吾誠款，唯有說法。然此法者是殊勝法，是超絕法，不如世間諸法易得詮說。我常發願造論曰「新發心論」，閱稔不曾得成。而面人時，尤恐倉卒出口，所明不逮所晦，以故裏裏篇念，終不宜吐；迨與遠遠，則中心悵悵如負歉疚。（吾於遠生君實深竄此恨者也）積恨如山，亟思一憤，因雜取諸家之說，乃至舊篇，先集此論。而其結構略同新發心論之所擬度，所謂佛學如實論與佛學方便論之二部。前者將以究宜元真，今命之曰究元第一。後者將以決行止之疑，今命曰決疑第二。世之所急常在決疑。又智力劣故，不任究元，以是避諱玄談，得少爲足。且不論其所得爲似爲非，究理而先自畫，如何得契？宇宙之真，不異於立說之前，自暴其不足爲據，欲得決疑，

要先究元。述造論因緣竟。

究元第一（佛學如實論）

欲究元者略有二途：一者性宗，一者相宗。性宗之義求於西土唯法蘭西人魯滂博士之爲說，仿佛似之；吾舊見其說，曾以佛語爲之詮釋。今舉舊稿，聊省撰構。

乙卯年楞嚴精舍日記云：「魯滂博士 Le Bon, Cr. Cr. 造物質新論 *The Evolution of Matter* 余尙未備其書，閱東方雜誌十二卷第四五號黃士恒譯篇，最舉大意。其詞簡約，不過萬言，而其精深宏博已可想見。爲說本之甄驗物質，而不期乃契佛旨。余深憾皈依三寶者多膚受盲從，不則恣爲矯亂論，概昧道真。不圖魯君貌離，乃能神合，得之驚喜。因摘原譯，加以圈識，并附所見。」

魯君舉八則爲根本

一 物質昔雖假定不滅，而實則其形成之原子由連續不絕之解體而漸歸消滅。

二 物質之變爲非物質，其間遂產出一種之物。據從來科學主張，物體有重而以太無重，二者如鴻溝；今茲所明，乃位於二者之間者。

三 物質常認爲無自動力，故以爲必加外力而始動。然此說適得其反，蓋物質爲力之貯蓄所，初無待於供給，而自能消費之。

四 宇宙力之大部分，如電氣日熱，均由物質解體時所發散原子內之力而生者也。

五 力與物質同一物而異其形式。物質者即原子內力之安定的形式。若光熱電氣爲原子內力之不安定形式。

六 總之原子之解體與物質之變非物質，不外力之定的形式變爲不定的形式。凡物質皆如是不絕而變其力也。

七 適用於生物進化之原則亦可適用於原子。化學的種族與生物的種族均非不變者也。

八 力亦與其所從出之質同非不滅者。

魯云「原子者乃由以太之渦動而形成者也。非物質之以太能變成岩石鋼鐵。」「凡物質之堅脆，由週轉速度之緩急。」「運動止，則物質歸於以太而消滅。」

又云「光者不過有顫動特性之以太之失平衡者，復其平則滅。」「宇宙之力以質力二者失其平衡生以復平滅。」

又云「物質有生命且易感應。」「物質化非物質者今所獲有六種質，漸分解歸於萬物第一本體不可思議之以太者也。」「物體因燃燒或其他方法而破壞，斯爲變化而非滅；可由天平不滅其分量驗之，而所謂滅乃一切消失。」

又云「此以太之渦動與由此而生之力如何而失其自性而消歸於以太乎？如液中旋渦以失平遂顛動，放射周圍，轉瞬而消滅於液中。」又云「宇宙無休息，縱有休息之所，非吾人所住之世界；而其間亦必無生物，死非休息也。」

又總括之云「一翕聚其力於物質之形之下，二其力復漸消滅，此爲一循環；幾千萬年更爲新輪迴。」（按此則猜度之談）

漱溟曰，魯滂所謂第一本體不可思議之以太者，略當佛之如來藏或阿賴耶。起信論云「不生不滅與生滅和合，非一非異，能攝一切法生一切法」者是也。魯君所獲雖精，不能如佛窮了，此際亦未容細辨。以太渦動形成原子，而成此世界。此渦動即所謂忽然念起，何由而動？菩薩不能盡究，故魯君亦莫能知莫能言也。世有問無明何自來者，此渦動便是無明，其何自則非所得言。渦動不離以太，無明不離真心。渦動形成世界，心生

種。種。法。生。然。雖。成。世。界。猶。是。以。太。故。起。信。論。云。『是。心。從。本。已。來。自。性。清。淨。而。有。無。明。爲。無。明。所。染。有。其。染。心。雖。有。染。心。而。常。恒。不。變。』又。云。『衆。生。本。來。常。住。涅。槃。菩。提。之。法。非。可。修。相。非。可。作。相。畢。竟。無。得。』又。云。『因。無。明。風。動。心。與。無。明。俱。無。形。相。不。相。捨。離。而。心。非。動。性。無。明。滅。相。續。則。滅。』此。相。續。卽。質。力。不。滅。之。律。然。渦。動。失。則。質。力。隨。滅。故。無。明。滅。相。續。其。滅。也。『然。所。言。滅。者。唯。心。相。滅。非。心。體。滅。如。風。依。水。而。有。動。相。若。水。滅。者。則。風。相。斷。絕。無。所。依。止。以。水。不。滅。風。相。相。續。唯。風。滅。故。動。相。隨。滅。非。是。水。滅。』（起。信。論）蓋。滅。者。謂。質。力。之。相。續。滅。而。消。歸。於。以。太。非。以。太。滅。楞。嚴。云。『如。水。成。冰。冰。還。成。水。』般。若。云。『色。卽。是。空。空。卽。是。色。』色。謂。質。礙。卽。此。之。物。質。唯。魯。君。亦。曰。『非。物。質。之。以。太。能。變。成。岩。石。銅。鐵。』又。曰。『力。與。物。質。同。一。物。而。異。其。形。式。』楞。嚴。正。脈。疏。云。『權。外。多。計。性。爲。空。理。而。不。知。內。有。空。色。相。融。』又。云。『深。談。如。來。藏。中。渾。涵。未。發。色。空。融。一。如。』

此。」魯君亦可爲能深談者矣。

佛云「厭生死苦樂求涅槃」又云「生死長夜」唯魯君亦曰「宇宙無休息，縱有休息之所，亦非吾人所住之世界，而其間亦必無生物，死非休息也。」此無休息即質力之變化，亦曰因果律，亦曰輪迴，死本變化中事，不爲逃免。出離此大苦海，唯修無生，相續相滅，乃曰出世間。世有游棲山林，自以爲遯世者，非可爲遯矣。然無明無始，無明非真，生滅真如了不相異，畢竟不增不減。楞嚴云「性真常中求於去來迷悟生死了無所得。」故魯君亦曰「如液中旋渦以失平，遂顛動放射周圍，轉瞬而消滅於液中。」

楞嚴尅就根性直指真心，乃至五陰六入十二處十八界七大自然一切世間諸所有物皆卽菩提妙明元心。正脈疏云「前言寂常妙明之心最親切處，現具根中，故尅就根性，（補注根卽 Ocean 如眼耳鼻舌等）直指真

心。然。雖。近。具。根。中。而。量。周。法。界。徧。爲。萬。法。實。體。試。問。此。除。却。以。太。尙。有。何。物。印。以。魯。君。之。說。權。位。菩。薩。不。須。疑。怖。矣。更。卽。其。至。願。極。明。者。明。之。如。受。陰。云。『。又。掌。出。故。合。則。掌。知。離。則。觸。入。臂。腕。骨。髓。應。亦。覺。知。入。時。蹤。跡。必。有。覺。心。知。出。知。入。自。有。一。物。身。中。往。來。何。待。合。知。要。名。爲。觸。』。又。如。火。大。云。『。日。鏡。相。遠。非。和。非。合。不。應。火。光。無。從。自。有。』。『。皆。楞。嚴。經。』。夫。此。受。陰。何。以。不。覺。蹤。跡。往。來。而。有。火。光。何。以。不。待。日。鏡。和。合。而。有。此。非。習。知。所。謂。以。太。者。邪。卽。此。以。太。便。是。的。的。眞。如。法。性。經。文。所。謂。『。本。非。因。緣。非。自。然。性。清。淨。本。然。周。徧。法。界。』。者。取。而。審。諦。之。躍。然。可。見。佛。說。固。以。魯。君。之。言。而。益。明。而。魯。君。之。所。標。舉。更。藉。佛。語。證。其。不。謬。焉。

正。脈。疏。又。云。『。凡。小。觀。物。非。心。權。教。謂。物。爲。妄。今。悟。全。物。皆。心。純。眞。無。妄。也。』。按。此。語。可。謂。明。顯。之。至。凡。小。觀。物。非。心。卽。世。俗。見。物。實。有。與。此。心。對。權。教。謂。物。爲。妄。意。指。唯。識。之。宗。亦。卽。西。土。唯。心。家。言。全。物。皆。心。純。眞。無。妄。

乃釋迦實敎，法性宗。是西土則唯魯君彷彿得之。

此中所表是何種義？謂所究元者不離當處，一本非因緣，非自然性，清淨本然，周徧法界；『魯君之所謂以太是也。』

復次相宗者，吾舉三無性義。摘取三無性論及佛性論：

「一切有爲法不出此分別（徧計所執性）依他（依他起性）兩性。此兩性既真實無相無生，由此理故，一切諸法同一無性。是故真實性（圓成實性）以無性爲性。」

「分別性者無有體相，但有名無義。世間於義中立名，凡夫執名分別義性，謂名即義性，此分別是虛妄執，此名及義兩互爲客故，由三義故，此理可知。一者先於名智不生如世所立名。若此名卽是義體性者，未聞名時卽不應得義，既見未得名時先已得義；又若名卽是義，得義之時卽應得名；無此義故，故知是客。二者一義有多名，故若名卽義性，或爲一物有多

種名，隨多名故應有多體，若隨多名即有多體，則相違法一處得立，此義證量所違；無此義故，故知是客。三者名不定故，若名即是義性，名既不定，義體亦應不定；何以故？或此物名目於彼物，故知名則不定，物不如此；故知但是客。復次，汝言此名在於義中。云何在義？爲在有義？爲在無義？若在有義，前此難還成；若在無義，名義俱客。」（三無性論）

「分別性由緣相名相應故得顯現。」（佛性論）

『由僻執熏習本識種子能生起依他性爲未來果，此僻執即是分別性，能爲未來依他因也。分別性是惑緣，依他正是惑體。此性不但以言說爲體，言說必有所依故。若不依亂識品類名言得立，無有是處。若不爾所依品類既無有，所說名言則不得立。（束於分別性）（三無性論）依他性緣執分別故得顯現。依他性者有而不實，由亂識根境故是有，以非真如故不實。』（佛性論）

茲更摘此土白衣章炳麟建立宗教論之說依他性云：（加圈加註）

第二自性由第八阿賴耶識第七末那識與眼耳鼻舌身等五識虛妄分別而成。（中略）賴耶唯以自識見分緣自識中一切種子以爲相分，故其心不必現行而其境可以常在。末那唯以自識見分緣阿賴耶以爲相分，即此相分便執爲我，或執爲法，心不現行，境得常在，亦阿賴耶識無異。（因爾不得省知其妄）五識唯以自識見分緣色及空以爲相分，心緣境起，非現行則不相續，境依心起，非感覺則無所存。而此五識對色及空不作色空等想。末那雖執賴耶以此爲我以此爲法，而無現行我法等想，賴耶雖緣色空自他內外能所體用一異有無生滅斷常來去因果以爲其境，而此數者各有自相，未嘗更互相屬，其緣此自相者亦唯緣此自相種子，而無現行色空自他內外能所體用一異有無生滅斷常來去因果等想。此數識者非如意識之周徧計度執著名言也，（因無想故）即依

此。融。而。起。見。分。相。分。二。者。其。境。雖。無。其。相。幻。有。是。爲。依。他。起。自。性。

此中所表是何種義？謂所究元者唯是無性。唯此無性是其實自性。分別性者但有名言，多能遮遣；唯依他性少智人所不能省。若離依他，便證圓成，自佛而後，乃得究竟。合前義言，所云周徧法界者一切諸法同一無性之謂也。

二說既陳，緣得建立三種義。一者不可思議義。一者自然 *Natural* 軌則不可得義。一者德行 *Moral* 軌則不可得義。

不可思議義云何？謂所究元者以無性故。則百不是非色，非空，非自，非他，非內，非外，非能，非所，非體，非用，非一，非異，非有，非異，非生，非滅，非斷，非常，非來，非去，非因，非果。以徧周法界故，則莫不是即。色即空，乃至即因，即果。夫莫不是而百不是，斯真絕對者。世間凡百事物，皆爲有對。蓋「人心之思，歷歷始覺，故一言水必有其非水者，一言風草木必有其非風非草非木者，與之爲對，而後可言可思。」（嚴譯穆勒名學）若果爲無對者，「則其別既泯，其覺遂亡，覺且

不能何從思議？（同上名學）以是故，如來常說不可思議，不可說，不可念，非邪見之所能思量，非凡情之所能計度。以是故，我常說凡夫究元，非藉正法（佛法）不得窮了。所以者何？亡其覺故，云何而得窮了？要待窮了，須得證得。世有勇猛大心之士，不應甘於劣小也。

此不可思議義，西士明哲頗復知之。如康德所謂現象可知，物如不可知。叔本華亦曰：形而上學家好問「何以？」「何從？」不知「何以？」之義等於「以何因緣？」而空間時間之外安得有因果？人類智靈不離因果律，則此等超乎空間時間以外之事安得而知邪？斯賓塞亦有時間不可知，空間不可知，力不可知，物質不可知，流轉不可知等。赫胥黎亦云：物之無對待而不可以根塵接者，本為思議所不可及。略舉其例，似尚不止此。而有凡夫妄人於此最元以世間法共相詰難。或云：「無明無始，詎有終邪？」阿賴耶含藏萬有，無明亦在其中，豈突起可滅之物邪？一心具真如生滅二用，果能助甲而絕乙邪？」或云：「

生滅由無明，然無明果何自起？（陳獨秀藍公武之說如此，尙不止此二人）縱有謹嚴邏輯，終爲無常。所以者何？「其物皆不二而最初無由推證其所。以然。」（穆勒名學）「雖信之而無所以信者之可言。」（同上名學）非復名學所有事，是以十四邪問，佛制不答。

自然軌則不可得。義云：何謂無性者？云：何有法？世間不曾有軌則可得。所以考何一切無性故。又者所究元不可思議，即宇宙不可思議，宇宙不可思議，即一事一物皆是不可思議，不可思議，云何而可說有軌則？以是義故，我常說世間種種學術，我不曾見其有可安立如斯實塞言。既種種不可知，而其學術又不離此而得建立，則所謂學術者，又云何而爲可知？然則若是者，學術不異禪畫虛空邪？曰：是誠不遠。三無性論云：「言說必有所依，故若不依亂識品類，名言得立，無有是處。」又釋云：「此中言名言決有所依止，以依他性爲所依；由有依他性故，得立名言。」學術云者，以有依他性而後得立，依他幻有，學術云

何得實？如舟涉言以太過動而生種種變化，學術云者以有變化而後得立。變化非真，學術云何得實？方變化，方不變化，一滅則不變化。云何而得於中？書取一界以爲學術之基。此土石壞，長老有言，所謂窮理者，正執取計名二相也。論宋儒理學。今所云愛智者，正不異此。康德雖言三大原理爲庶物現象之所循由，而不可避，而物如亦循此否？則謂未可知，以物如不可得知故。使吾人若有確見物如之時，則三定理者不爲真理，亦未可知。且三理者，謂凡吾考察能及之物莫不循之云爾。雖然，我之所實驗者未足以盡物之全，或所未及者猶多多焉，亦未可知。則是猶能不執著者。輓近發明而往世所立軌則多以破壞，正以往之以爲莫不循之者，而今乃得其竟不循之者。以吾所測，後此破壞益多，將成窮露。此則無可安立之義也。

德行軌則不可得義云何？（此軌則非規矩之謂，即俗云倫理學原理。）德行唯是世間所有事，世間不真如何而有其軌則可得其所？馮依而有，唯是依他。

不異自然。所云良知直覺主宰裁唯是識心所現。虛妄不真。比聞輓世心理學家之說明，謂心實無「道德感」之能力；雖足遺往世之執，要亦妄談，不會得真。茲爲抉其根本，其餘浮談不遺自空。根本云何？所謂自由。Free Will 與有定。Determinism 是。（此爲心理學倫理學根本問題）若心自由者則能東擇善惡等而取舍之，以是故德行得立。若心範圍於有定者，則不能東擇取舍，以是故德行則不得立。夫有定云者，此即有自然軌則，不可避之義也。前義旣陳，此說決定不成。自由云者，合前不可思議義，亦不得說云自由不自由。而況於此輪迴世中妄法之心云何而可說爲自由？康德所立真我自由之義，但是虛誣。所以者何？彼以德行責任反證必有自由，德行責任未定有無，於此唯是假設。假設所證亦唯是假，豈成定論？又其旣言自由之義，而又云「苟有人焉爲精密之調查，舉吾人之持論，吾人之情念，一切比較實驗之，尋出所循公例，則於吾人欲發何言，欲爲何事，必可豫知之不爽毫髮，如天文家之豫測彗星

豫測日月食者然。『夫既自山則發言作事要待其自由束縛，如何又循公例而可豫測？相違法一處得立，不應道理。』按此緣康德語多本於佛義，相比附紐總爲百佛之不可勝言，其於處舉佛一切衆生有起一念者，我悉知之，言之爲注以爲佛之不治物理，學其較深於吾輩耳。無知妄談，不可不辨。蓋佛言唯是六通，照察之，意與世間人求執則者，一真一妄，截然不同。故佛所以未來與衆生自由是故，不自自由，無涉康德之言，則未衆生不自由，必不得成佛，所以純是妄想也。當知自由有定，兩俱不成。若能雙遣，亦能俱成。輪迴世間，不得解脫，是不自由。義發心趨道，卽證菩提，是不有定義。綜核其言，唯是不可思議，云何而德行軌則可得安立？至於良知直覺，識心所現，本來不真，而不可謂無。彼土心理家未嘗證真，而說爲無，亦妄言耳。至於樹功利之義，以爲德行之原，虛妄分別，更劣於此。

究元既竟，有爲世人所當省者，則所有東西哲學、心理學、德行學、家言，以未曾證覺本元故，種種言說，無非戲論。聚訟百世而不絕者，取此相較，不值一笑。唯彼土直何足珍饈？撥雲霧而見青天，舍釋迦之教，其誰能嗚呼！希有！希有！（

種種聚訟非常之多。誠「三義不遺自空」然爲破世惑故當另爲論一一刊落之。

決疑第二（佛學方便論）

既究元者則知無有中，幻有世間。所謂忽然念起因果相續遷流不住，以至於今。此遷流相續者魯滂所謂變化無休息，達爾文斯賓塞所謂進化，叔本華所謂求生之欲，柏格森所謂生活，所謂生成進化，莫不是此。而柏格森 *Mélanges*（即想影錄之別克遜）之所明尤極可驚可喜。今欲說世間者，因取以入吾論。

生活者知。最。緣。以。得。有。之。原。又。自。然。界。緣。以。得。有。象。有。序。爲。知。識。所。取。之。原。也。哲。學。之。所。事。要。在。科。學。所。不。能。爲。即。究。宣。此。生。活。而。已。此。生。活。之。原。動。力。此。生。活。所。隱。默。推。行。之。不。息。轉。變。進。化。此。慧。性。使。認。取。物。質。世。界。而。又。予。物。質。以。覈。實。不。假。時。間。之。現。象。布。露。於。空。間。故。眞。元。者。非。此。覈。實。之。

物質亦非有想之人心，但生活而已；生成進化而已。（The philosophy of change, by H. wildon. carr. 十四葉）

慧性之於心猶眼耳之於身，當於進化程中，（按此柏之生成進化 *Ontogenetic Evolution*）不虛如進化論者之所云——此身受有五根，使得領納真實外界之所現示，同時限制此現示之區界及法式。故慧性者所以專予乎心，使知見外界之真實而亦同時限制其所能爲之區界，與其性格者也。（同上二十二葉）

此進化之第一步大分派，即植物與動物，其一趨於不能動而無知，其一趨於能動而有知。繼更分有脊骨動物，以吾人類造其極，無脊骨動物以蟻與蜂臻其最高之發展。此進化之兩大派成兩法式之行爲，一則性能 Instinct，一則智能 Intelligence 也。（同上七十九葉）

然則物質者何云何而現其實，但遷流而已。然非如科學及常識個個物。

皆流行轉變之意也。此謂流行轉變便是此箇箇之物，而更無其他也。實未嘗有物去流行轉變，但箇箇物即是流行轉變而已。流動斯現，不動則不現。今日雖束縛於物質實在之物質科學，亦莫不歸向此論焉。（以下爲說略同魯滂——同上二十九葉）

此中所表是何種義？謂一切生物之慧性，即人之八種識心，但是隱默推行之不息轉變，所謂進化者之所生成，而識心所取之現象又即是此不息之轉變，此不異爲佛學解說其依他性所由立也。云何依他？幻有此生成之識心，與所現之物象，不得直接爲無故，有此隱默推行之不息轉變，以爲其本故。故舊說世間者，莫柏格森若也。然說世間愈明，世間之妄愈顯。伯氏舉一切歸納之於不息轉變，以爲唯此是真，而求其原動力，則不得，此無他，彼未嘗證得圓成實性，（即真如即涅槃）故不了其爲依他故，不了其爲清淨本然之真心。（即魯滂之以太）之忽然念起也。依他必待證得圓成始了，此其所以難，而知

諸外道異教之說世間爲妄者，亦但是姑妄言之耳。常見世間凡夫頗有舉人生目的以相揚摧者。或云德行，或云快樂，或云利他，或云功名，或云蕃衍子姓，或云克祀祖宗。姑不論其所樹，唯是愚執目的之云。本謂行趨之所取，今人生就其全歷史而言，已數萬千年，就個體言，已數十年。譬猶趨行既遠，忽而審議此行爲何所取？即此揚摧之一念已暴露其本無目的。藉使揚摧而後有所定歸，則已非此行之目的。故人生唯是無目的。夫無目的之趨行，云何而可追憶其行趨之緣？何而有彼凡夫疑正法者？究問緣何忽然念起？緣何無明得起？正不異此。亦即以此忽然念起所以爲妄。無目的之行爲俗所謂無意識之舉動，無一毫之價值者，而即此號稱最高最靈之人類數千年之所爲者是矣！下亦哀哉！人生如是，世間如是。然則我當云何行？云何住？此所謂決疑也。於是略得兩義：一者出世間義，一者隨順世間義。

出世間義云：何謂既了人世唯是從清淨本然中，虛妄而成，云何而不舍妄

取真？如來一代大教，唯是出世間義而已。然世間凡夫耽著五欲，又見世間峙然環立，信此爲實，出世爲虛，雖語之正法，常生違距。或者以爲藉使世間妄有，而無始以來既已如此，未來更連綿未已，斷妄云何可成？或者以爲藉使世間妄有，而無始以來既已如此，何必定求真者？今爲樹出世間義故，決當取而決之。

一者斷妄云何可成說。夫妄之云何而成，唯是不可思議，則離妄成真云何而可思議？問斷妄云何可成，與問妄云何而成者，正無有異。若知從真中竟可成妄，則知從妄中定可成真。是故問者既容認世間是妄，即不當設此難。諸佛親證云何不成，乃至轉世或并世中亦有有證詣者，如石煖長老去來自如，世難未發，先已照見。（長老於辛亥八月十七日圓寂之事，世多知之，近人筆記亦載。）其餘眼通耳通未來通世間頗有其事。蓋真心本量周法界，自妄還真，其事至順，山河大地雖峙然而立，合以魯滂柏格森之義，流動斯現，不動斯滅，

衆生妄斷，大地亦空。佛語自始無一分之虛也。

一者何必求真說。夫求真而云何必，其人之庸猥劣下已不足言矣。然此徒以貪世間之樂而不肯舍耳。取彼所述爲樂者，而詔之以唯是苦，庶其發勇猛心，趨菩提路邪？真妄之義本不易了，苦樂迫切心身，辨思所始，究討有獲，出世想生，自來莫不然矣。吾未冠而好窮世相，苦樂之真得之彌早。餘杭有俱分進化論，其言苦樂駢進，略相脗合。近讀英人馬格雷所述叔本華學說，具言其有得於東方之化；而審其立義不出吾婦日之舊，猶未慚心。求適吾用，仍追憶昔所思辨而敷陳之。（間采兩家言辭及今義釋之）於此吾嘗立四者以爲根本：

一欲。欲感覺言。感覺謂五根之所領納，如目悅美，身感痛。領納之先雖不曾起求美距痛等想，唯是潛伏不露，要得說爲欲。今叔本華之說欲視此更廣，舉無機物之力如石落水流亦歸內於此，而喻之云「黎明時之微曙，要與中

午皓皓之光同享日光之名也。』合柏格森生成進化之義，植物之有感動物之有欲，固非異物也。

二苦樂唯因欲有；若無欲時亦無苦樂。因有欲（曠感覺）乃有苦樂等受；若無欲（曠感覺）自無苦樂等受。

三苦者欲不得遂之謂，此外無他義；苦之輕重視其欲之切否。苦曠括一切煩惱憂悲病痛言之。審所由生唯因有所欲而不得而然；若無此欲，不生此苦。苦之定義如此，不許更有他義。所欲篤切而不得遂，則苦亦重；所欲不切，雖不遂，苦亦輕；此即常情可得。

四樂者欲得遂之謂，此外無他義；樂之薄甚視其欲之切否。同前釋而反之，其義可得。樂亦包一切表樂之名而言。

此平平無奇，盡人可識之四條件，實已將世間說苦樂之浮翳掃蕩無遺；（此浮翳雖餘杭叔本華未免）而吾即據此建種種義，舉世間一切聖賢才智

凡庸終身不解之惑而摧破之。種種義云何：

一欲念無已時。此欲專謂有念之欲。潛伏之欲所謂感覺者固莫得而已之，即有念之欲亦生生無已。此固餘杭叔氏所有言，而彼莫能詳其說。此取前所設據，可明也。假使有人，種種具足，一時不得可欲念者，必起煩悶，以覺官（五根）無所攝受，故其苦與憂惱無異；無念之欲不得遂，故無念欲（感覺）與有念欲無異。故常此無攝受苦成時，立追此心作念，求所以攝受者。故方其悶時，猶是無念欲，迫其煩時，已是有念欲。以是義故，欲念生生無已，不得暫息。然亦因人而稍不同，聰明人（覺官靈敏）無念欲切，則無攝受苦亦重，其迫之生有念欲更急。反之，魯鈍人（覺官遲鈍）無攝受苦不甚迫切，欲念常紆緩而少也。此亦叔本華所曾言，而莫詳其所以者。

二世間苦量多於樂量。欲念生生無已，不可計數，則苦樂之量亦不可計數。然通計欲不遂者遠過於得遂者，則苦量遠過於樂量。又正欲念時，預計得

遂則生忻喜樂，預計不遂則生憂慮苦。不遂既常多，則慮亦多於忻，并此而計之，苦量多於樂量遠矣。

三世間所認爲樂境，如富貴平安等，與認爲苦境，如貧賤亂離等，其苦樂之量皆相等，無毫釐之差，更合前義言之。其苦量皆多於樂量。樂境苦境，賺括甚廣，無論個人多人所認其爲如是者，皆屬之。今明其一其餘自了。貧子慕千金之家，而以爲樂者，謂其有此千金也；而不知彼方且慕萬金之家，而恥不逮及其欲已不在此云何？而有其樂？（本前第一設據）貧子之執以爲樂者在彼，則已厭之矣。故說千金之家爲樂，亦非說千金之家爲苦，亦非千金之家自始與苦樂之情不相涉。取一例餘，凡舉某何之境遇爲樂，某何之境遇爲苦，皆不得成立。故知境遇自始與苦樂不相涉。若欲較量苦樂，此毫不相涉之境遇，不得驅入榮辱其間，則彼貧子富家既同其有欲，同其欲念，生生無已，同其成遂或不遂，自亦同其苦。苦樂樂而未有毫釐之差別。

四世間所希望之樂境如文明進化大同世等不第與富貴同其惑妄且爾世苦量必過於今。此希望之樂境亦曠括甚廣如社會主義無政府主義康德之民主國尼采之聖人（謝無量君述其說於大中華）以吾所測皆非不能實現者。合以頃所立義樂境本不成名詞與世俗之執富貴同其惑妄。餘杭俱分進化論遮撥進化論者之希望進化表苦樂駢進之義云：「一感官愈敏應時觸發其感樂則愈切其感苦亦愈切；二衛生愈善無少毀傷其感樂則愈久其感苦亦愈久；三思想愈精利害較著其思未來之樂愈審其慮未來之苦亦愈審；四資具愈多悉爲己有其得樂之處愈廣其得苦之處亦愈廣；五好尚愈高執著不捨其器所引之樂愈深其器所引之苦亦愈深。」一條具甚備扼要而言後此進化人類聰明必過於今日（此無可疑）而聰明愈進欲念愈奢（如所立第一義苦樂之量愈大如頃立苦多於樂之比後此之苦必有大過於今日者。夫今世往世多有聰明敏慧之倫以感苦劇甚不勝其死灰槁木。

之思，至取自經，則今之希慕由魯鈍進聰明者，迫彼其時，必有其悔恨不勝者矣！

此所立義，不過由世間現相比量而得，初無勝義之足云；而堅強銳利已摧破一切世間諸有爲數，使無得立足。彼大聖大哲者，尙不了苦樂在欲而窮力於構畫其理想之世界，以圖安樂祛苦，則於如來實教更何曾夢見？而世間人乃舉以與如來大法相爲比擬附會，如今之割取大悲之旨，張其大同之說，昔之儒釋同原異途同歸等論。又或主張去欲淨盡，而又不捨其率性爲道之數，依違莫測，支離失據，如彼宋明之學者，尤足齒冷耳！

世間既無可耽著如此，則彼其不勝其死灰槁木之思，而自取裁決者，果是歟？是甚不然。叔本華於此有言曰：『自裁者之決去生命，正以其未能決去欲念耳；蓋方其相生，正謂將去有生之苦，獲無生之樂，此正是極強之欲念也。』此言雖似，而要當知生死本變化中事，自茲無解於變化，斯即無所逃。出世之

義要如如來之教乃完。一切外道邪修無非悖妄，不獨自決已也。世有清明之士，誠無惑於世法，則經帶具在，可自求耳。

釋所明如來如實之教，乃至此之遮遣世間百家之義，一法不立，凡小聞之莫不驚怖而失守。以是頗生其遠距之念，如此土凡夫熊升恒云：「佛道了盡空無，使人流蕩失守，未能解縛，先自踰閑，其害不可勝言。」不知宇宙本無一法之可安立，彼諸不了義之教，假設種種之法，有漏非真，今日已不狀人心。如所謂「現代思潮不以宗教倫理為目的」者，「遠生想影錄」正此有漏非真之窮露，而不復為人所信，假使非有我佛宣說了義而示所依歸，則吾人乃真流蕩失守，莫知所依止耳！歸依云何？出世間是。出世間義立而後乃無疑無怖，不縱浪淫樂，不成狂易，不取自經，戒律百千，清淨自守，彼世間德行尙不能比擬其萬一，更何踰閑之可得？若其既不能經經固據其世間之禮教，又不能皈依正法以出世，而唯貪著五欲，不捨世間，竊無違礙之談，飾其放逸之行，則

是豔猾之所爲，非吾釋子之所有。

隨順世間義云何？爲世間人不能盡以出世期之，衆生成佛要非今日可辦，則方便門中種種法皆得安立。釋迦設教上契無生，下敷十善；德行之義若知爲隨順而有，非其本有，則云何不可？寬隨順之途亦所以嚴出世之教，如來措置莫不得宜。況以吾世智所測，成佛大願將來必成。蓋人羣之進由圖騰而宗法，而軍國，而以社會主義圓滿爲其終局。迨彼其時，人類聰明已造其極，感苦至劇，而從境遇謀救苦之方已窮，如來大法舉世同情矣。此覘於歐土佛化之興，與人羣變化所趨，可信其不虛者也。然則今之隨順世間促進進化者，亦所以促佛法之成功，亦未有違反耳。

此二義者可任人自擇。出世間固無論，即使不然，能常親正法，獲聞了義，雖住世間亦得安穩而住。彼聰慧善疑之倫，思而不得，則顛倒憂苦以爲無能解決。自吾觀之，唯是疑而不肯究討；若不爾者，云何如來大法近在眼前而不知

求？（想影錄所譯新思想論無一語及佛）又或雖聞正法，方有疑沮，便爾遠距，甘於自棄，復何言焉。（如藍公武之流）夫善疑者，辨思所尚，然要在疑而勇於究討，若徒疑焉，則亦終成絕物而已！東土學術，凡百晦塞，卓絕光明，唯在佛法。瞰彼西方，曾不足數。云何摩尼在裏，而行乞於遠論者？獲參勝義，矧心披肝，唯將此以示人，不知其他，不見有他。

余欲造新發心論久而未就，比見黃君遠生想影錄，悲心濟涌，不能自勝，亟草此篇，願為世間拔諸疑惑苦惱，惜遠生不能見矣！遠生嘗自澠遺書，信我為誠篤君子，可謂得之；蓋吾為人無他，但只一個誠心而已。然此誠心，却不曾獻於遠生，此可恨也！漱溟跋。

「究元決疑論」是民國五年我二十四歲時作的一篇文章，於是年五六七月分之東方雜誌發行的。我自二十歲後思想折入佛家一路，專心

佛典者四五年，同時復常從友人張申府（崧年）假得幾種小本西文哲學書讀之，至此篇發表可以算是四五年來思想上的一小結果。當時自己固甚滿意，而在他人尤多稱道傳誦，引起許多位先生的注意，至今好些朋友關係還是從這篇文字發生出來的。即我到北京大學擔任講席，也是因我經范靜生先生的介紹而以此文爲贊去訪蔡先生，蔡先生看了此文就商同陳仲甫先生以印度哲學一課相屬。但當時因在司法部任秘書未暇承迎而轉推許季上先生至。季先生生前辭乃繼其任直到五六年後——民國十年——陳嘉異先生在東方雜誌發表的一篇談東西文化的文章還舉此文以爲印度思想代表，而要大家去參看；實則這篇東西現在看起來直是荒謬糊塗，足以誤人，我自己早十分後悔了。

此文在今日既已悔悟其非，便不當再印行流布。但我想我便不印，而外間終免不了有人傳觀，反不如徑自印布而將謬誤處批註明白聲叙知

悔的好些。醫學上有所謂「免疫性」，如某種傳染病犯過一次之後，便可不再染疫，因此有利用輕度染疫以取得免疫性的，例如種牛痘便是這個意思。我現在這個辦法說句笑話，便是要大家取得一種思想上的免疫性。以下我即將此文謬誤各點指摘出來。

此文原分究元和決疑二部，究元又分性宗相宗兩段去說，決疑則以論苦樂一段爲重要，而謬誤的大端也就在這三段。

一 叙性宗義一段 此段以魯滂的物質新論和佛家的楞嚴經起信論來比附立論，最是不當。且不論魯滂的話可靠不可靠，亦不論自安斯坦的發明以來物質的觀念變更，從前科學上假定的「以太」取消，而此以「以太」立說者能否成立；根本上這種以相仿佛的話頭來比附立論，是使人思想混沌的一條路，是學術上的大障，萬要不得的。而且「以太渦動」附會「忽然念起」也實在可笑的。我們求知，首當致謹於

方法而若魯滂物質新論的主張是否從謹嚴的方法求得來的蓋甚難言；至若起信論的宇宙緣起說，其方法更難言了。無方法而講話則祇是亂講而已；其是非誠否未從而辨也。所以這一全段話內中的是是非非直無可說，通體要不得。

二 叙相宗義一段 此段前半論三無性論等，後半證引太炎先生的文章，以說明無性之義。其實三無性論、佛性論等在相宗典籍中其價值如何是很待商的，而太炎先生的文章尤多錯誤杜撰之處。相宗無性之義殊未易談，此段中全不會弄得明白。

三 論苦樂一段 此段話頗動聽，雖有些意思但可惜也是沒方法的亂談。現在且不暇言方法，只先指出他推論結果是錯誤。照此處對苦樂問題的究討，其結果是無論何人其苦樂都是平等，都是苦多於樂，而人相進步都是日進於苦；要沒有苦須得沒有感覺和欲念。我即從這種推

論結果而歸心於佛家的大解脫主義，出世主義，無生主義。到後來我這
種。人。生。觀。變。了，其故則以發覺前頭的究討含藏着一極大的假定在內，
而這個假定則是錯誤的，所以推論結果自亦錯誤。我且聲明他的錯誤
在此，至其所以然則「三十自述」一文中頗詳之。

大約謬誤的大端不外這三段，至其他零碎的小錯如翻譯柏格森學說
的幾小段似都有不妥之點，（譯名之不合於現在普通所用的則以常
時還不會有人翻譯之故）而文中濫用「有爲」「有漏」等名詞皆
去佛典原義甚遠，則尤爲可笑的了。餘不一一。十二年五月漱溟記

無性談

(錄東方雜誌)民國六年

英國羅素 Russell 著哲學問題小冊，其第一章論現象與物如，舉案爲例甚有趣。茲節譯於此。

吾人居平所謂確信者，苟迫而察之則違悖不然之情紛然並呈，而使吾儕不得不自悟其非。試舉其例，其宜自目前之事始。蓋所謂學識者皆不外於斯得之，此無疑者也。第目前事恒不經意，故易致誤者亦在此。譬吾今坐於椅，前據案，案陳圖片字柬，旁顧則見窗外庭舍，天上雲日。吾信信日之距地約九千三百萬英里，爲大火球，過於地多倍，朝必東昇，將亘乎未有已。吾誠信此，即不拘若何人，過而入我室，亦將同見此椅，此案，此簡片，無異乎吾所見。且此案呈於吾目也，與據之而觸於吾臂也，亦無以異。凡此者其確切不疑，殆無以喻。雖然，此實有可疑者存，而不慎其思辨不能定其盡信不誣者也。

試即案言之。其呈於目者長方形也，棕色也，有光也。感於觸者平滑也，冷也，

硬也。拍之則發本質之聲也。任人而視之，觸之，聽之，莫不同斯察焉。若無所疑矣，而不知其難言也。吾固信其一色以彌其全也，或一部映於光，而澤然較異；或一部曝於日，而色以少淡。設取而移置之，則將益有所更易焉。多人聚觀，則以所從觀之之方位有異，所見將無或同者。

諸此差異，皆無與於實，不關宏要，而槩工則莫不重視之。槩工但習於識別色之現於外者，而未嘗習於思辨庸見所謂實有之色者果堪否也。吾人於此不過初舉一端以爲辨察軋始，而哲學問題以生，即現象與物如之辨是；物之若爾然者，與究竟然者之辨也。槩工所欲知者此若爾然，科學實驗家與哲學家則欲求其究竟；而哲學家之所究求視科學家爲更進，其答嚮者之間亦更難焉。

頃所辨察有甚明者，則未嘗獲一色標異於餘，可爲案之真色者。第由所從視者有變易，而色以駁異。雖然，藉使視者方位無變，色亦無定。譬或由人爲之

光（非日光之謂）或於色盲之，或於戴着色眼鏡者；若乃黑夜雖觸之，而無改於前，且至無一色焉。是故當知色者非案本具，要待觀者與案與射案之光諸緣和合乃現。吾人居平謂爲某色者，意謂其現於一定格之觀者處一定式之方位，於正常光綫之下者耳。然於諸他情形下所現諸他色，與居平所現者固同爲一實，而無證以議其獨幻；第吾人爲習俗所拘而否認之。

吾人有察秋毫之明，而見此案平且滑矣。然試從顯微鏡觀之，則將見皺皺凸凹，諸皆與無鏡所見舛異。然則將以孰者爲案之實然者乎？必以鏡見爲是。若更有較強之顯微鏡，則頃之所見又有變易焉。吾人必疑無鏡所見爲非實也，又果何據而信從鏡見者之必實邪？若是則六根之所識取，不將反以迷擾我邪？

以言案形亦無愈於是焉。吾人識別物形，習於不經意，遂若物形誠爾爾者。苟學繪畫則知實由所從視之方位而異。譬此案爲直角之長方形，而從側方

視之則若兩鈍角與兩銳角焉。又如其對邊之兩綫固平行也。而從其一端視之。亦若將會於一點於觀者之前方焉。（幾何學上謂平行綫引之如何長終不相遇。）又如其兩對綫固同長者也。而近於觀者之綫若稍長焉。又吾人於室中蹂躪旋轉。則諸所見者常因以變異其形。此皆居平所未及省也。蓋以宿習故。使吾人擯真形。取現象。真形者非孺之所見。但推想當有之。若是則根識未嘗予人以案之真。但以其現象耳。

次舉觸覺。其難言亦猶是。吾觸案而識其硬。若生壓迫之感。固也。然壓迫之感從所以觸之者之強弱與用以觸之之官骸不同而異。若是。則諸不同之感原於諸不同之觸。或諸不同之官骸。而不得謂爲案所固有而徑發乎案也明矣。極言之。亦但爲此固有之微識而已。所謂固有者吾人假想爲接六根致六識之原。而不豁露於吾人之前者也。又拍案發聲而耳根識取。種種變易。其不爲案所固有而徑發乎案。同此可知。

漱溟曰，羅素之所言，言人所接者物象，而物象無真；假想厥真，命曰物如。夫物果有真邪？若自有真，應不假諸緣。自爾顯現，待緣而現，隨緣變異，云何說有自真？譬水因器方圓，作種種形，乃至直注如繩，橫流似布，潑散天空，點點如珠，亦復因勢流灑，外氣作緣。今設問言，若水不入器物，不滯地表，亦不流灑空際，離絕諸緣，爲有形，不當作何形？爲可思，不斯上智人所不能答。所以者何？水無真形，因器成形，定究真形，即此無形，是其真形。以甄案象，亦復如是。西土所明，色本無色，光含諸色，映於色表，或納或距，因以爲色。今此案者，設不處日下，月下，不被人爲諸光，乃至不在黑夜，（黑夜亦緣）離絕諸緣，爲有色，不當作何色？爲可思，不亦無能答。所以者何？案無真色，因光成色，定究真色，即此無色，是其真色。羅素之所言，自我觀之，其言緣生無性之義邪？無性之談，即物可作個個事物，個個無性；一個事物，面面無性，略拈一端，以期隅反，苟有對心，必多妙解。

附按右篇但拈無性之一義，非論定物如之有無。物如之言 *Things in*
the 苞體與象，頃但遮象，不欲撥體。蓋問題所牽，將及於觀念論與實質
論，將及於可知與不可知，將及於科學哲學宗教之區界。冗中韓思爲難，
不敢涉及。他日當爲不可思議論，暨宗教與科學兩篇詳之。惜所見西籍
太少，不能博徵諸家，大張吾義，頗思努力讀書，再勵筆耳。漱冥注

司法例規序

(代人作)民國五年(錄司法例規)

夫事萬不同，所以應之者莫若以萬。一以律之，是謂亂之；法律規制，其始皆亂之也。治理之美，無過無法，世有達者必察斯言。法制之作，其不得已乎？人不能無私，作法於公而不得逾，則私格焉。私格則雖於事有失，猶將無爭，察不能皆得，而法示準繩，準法應事，不中不遠，此猶其肇端也。法之不可廢，其唯學乎？夫察一理以咳萬事而作之法，此非上智不能也。至於上智之所不察，而後人修葺之，變革之，此又非誠有所獨見不能也。彙摭制因革之跡，以稽其理致而推闡是訂焉，此所謂學也。則又瘁心勩力而後成者也。今之所謂法，蓋莫不本乎學；是上智之勛作，後世之修葺，學者之推闡，積千百年，彙無量衆而後斯就。雖有聖人將毋舍焉，如之何其能廢此？土往哲好言人治，夫作法之意，何謂也？謂人之不足任也。謂人不足任，如之何其謂人治也？法之初哉，吾無致焉，以意度之，猶先三代；自三代以來，吾不復見有人治矣！故今後之所務，務繕法，不務

無。法。務。法。守。以。應。事。不。務。就。事。而。亂。法。此。雖。百。世。而。可。以。無。改。者。也。本。部。歷。年。嘗。就。所。掌。各。項。事。例。纂。爲。司。法。例。規。以。備。所。司。之。專。習。比。歲。紀。載。更。頗。多。變。易。增。益。原。書。不。適。於。用。乃。屬。參。事。廳。更。爲。修。訂。而。成。茲。編。此。所。謂。務。繕。法。者。也。至。於。守。而。勿。亂。則。又。所。司。之。所。務。焉。夫。法。之。始。也。患。其。亂。事。及。其。後。也。又。唯。亂。法。之。患。是。亦。可。爲。昧。歎。者。歟。余。樂。觀。書。成。而。抒。其。意。如。此。

張耀曾

中華學友會宣言

(代人作) 民國五年

中土文化早明，往在古初，既有盛觀。班固本劉歆七略，以志藝文，粲然甚備。然歲歷千紀，無改其舊，或轉益荒落，懷今不如古之歎，以視西方夷於半化，此獨何謂也？嘗試論之，文化也者，謂人心之有命脊也；所謂命脊，自其條析言之，則爲析解所異；自其條貫言之，則爲貫通所同；存乎物象，而寤於人心焉。一人有寤，而寤衆人；前人有寤，而寤後人。以一寤衆，以前寤後，此則所謂學也。夫唯學焉，而命脊以拓以容；非學，則今之世雖猶草昧可也。故中土文化棲遲，獨在不知學矣。凡析貫物象以爲命脊者，不逾兩涂：籀殊象爲一貫者爲內籀；籀一貫於殊象者爲外籀。二者互倚爲用，傾敵則失。然敵乎內籀，雖滯於近，而可以不惑；敵乎外籀，雖以致遠而易荒。滯於近者，猶有以圖進；易荒者，終無以程功。命脊之拓容與否，乃以判焉。此方聖哲早作，雖格物未周乎尋常，而因造端宏遠，冥窮玄微。後世鑽仰之，不勝相與摹效。凡千年以來，所以爲學者，歸審其塗。

蓋莫非敬乎外籀者矣。先臆以逆事，安於一當，而不能攬殊象之通致，立其所不易，橫以馳逐，漫羨無所歸心。此觀中土典籍雖或精義紛披，而系統之學不立，周秦之盛猶然焉。夫唯立其所不易，而後放之四海，四海化焉；如斯斯謂學，如斯斯謂文化也。先事而臆，人各有臆，抵牾之會，將奚甄焉？兼納并苞，命脊之謂何？相爲迎距，門戶乃成。一藝一學而各爲師承，安其所習，毀所不見，命脊之拓容不可得矣。

（原稿未完）

吾曹不出如蒼生何

民國六年（發行小冊）

嗟乎！生民之禍亟矣！宣統二三年時，便已天下騷然，民不聊生，伏莽遍地，水旱頻聞。辛亥以來，兵革迭興，秩序破壞一次，社會紀綱經一度之墮毀，社會經濟遭一度之斷喪。紀綱愈墮，天下愈亂，社會經濟愈斷喪，則愈窮竭。而愈亂愈窮，愈窮愈亂；六七年來未嘗少休。譬如白象入淖，轉陷益深。吾居京師，京師下級社會之苦况，蓋不堪言。嚴冬寒冽，街頭乞丐，彙彙相逐，每一觸目，此心如飲苦藥。方衡州構兵，吾寓長沙，聞有人探戰訊者，附石油公司小船以行。傍晚時於某地泊岸，聞山頭一小兒哭號云：「白天搶掠我們，晚上又來強姦我們，天呀！天呀！不能活了！」呼聲慘厲，一船愴惻。今被兵六七省，其間罪惡事可儼指嗟乎！生民之禍亟矣！吾曹其安之乎？吾曹其安之乎？吾曹不出如蒼生何？或問所謂吾曹者，果誰指也？吾應聲曰：吾曹，好人也。凡自念曰：吾好人者，皆吾曹也。凡讀吾文而默契於吾曹者，即吾曹矣。夫今日真所謂水深

火熱矣！而舉國之人蹙額搖頭相顧咨嗟而已。個個人口口聲稱無辦法；夫果無辦法乎？藉使無辦法即相與安之而不辦乎？余以爲若不辦，安得有辦法。若要辦即刻有辦法。今但決於大家之辦不辦，大家之中必自吾曹始；吾曹之中必自我始。個個之人各有其我，即必各自其我始。我今不爲，而望誰爲之乎？嗟乎！吾曹不出如蒼生何？

夫舉國之人對於此種之局面皆痛心煩咷不能一日安者也。而構成此種局面者實即此舉國之人。則舉國之人起而更張之，直一舉手耳。譬如甲乙間共一問題，甲以爲否者而乙不同意；此所謂難辦也，所謂無辦法也。今甲之所否者，乙亦否之；則豈非最易解決者乎？而顧曰無辦法何也？今日之事直不辦耳。若辦即可解決。是故吾曹當知今吾所號招吾曹攘臂共赴之大事，所謂改造今日不可安之局面而成一舉國皆安之局面者，乃易爲解決之事，乃必成功之事。嗟乎！吾曹共興起。

謂余不信，請言解決之途術與其原理。於此當於所欲解決之問題，所欲改造之局面，先加以說明；次乃商榷其途術；更次乃敘述其理由。

今欲問此是何問題？此是何局面？似乎先已說過，何待煩絮？不知人人所痛疾者，雖只此一個時局，而實各人心中各有其問題，各有其痛疾之處。譬如南方所持之問題為護法，所痛疾者為破壞法律之局面；北方所持之問題為統一，所痛疾者為破壞統一之局面。雖雙方行動之內幕不盡為此，要此各異之問題，皆有吾所謂好人者實力持之；不盡為惡人之假面具。則吾曹所應承認其為問題者也。此外大家心目中各有問題，茲並排之如下：

法律之破壞

其實不拘南北皆痛心於此
政治不入軌道即在此中

統一之破壞

同上

兵火之創刈

戰地商民之所患

營業之損失

無論被兵省分非被兵省分無一般農工商業皆所同患
過有直接的間接的之分如一般農工商業之停滯不發達

皆歸失中

金融之窘迫

幣制之同急國亦歸於此日增

閭閻之騷擾

無論被兵者或土匪被兵者皆同患此

水旱之災難

雖云天災而北方黃白各河能預防與救濟即不成災也

江北之患也

風俗之敗壞

此為大公所痛疾之同惡肆或論上中下淫僻皆歸於此

學術之不講

此與隆不曉存亡有強國姑歸入風俗學術二條中

若問此種種之惡局面，果何由而致此乎？則吾敢斷然曰：政治上之武裝的

勢力所作。成西醫之說病，於咳嗽，吐血，發熱皆說為症狀；不說為病。症有病，

是在肺部之結核。所謂種種惡局面皆症狀也，非病之所在也。今日之病只此

武裝的勢力是病。政治上既悉屬武裝的勢力，其向外發展而彼此相遇，則為

法律之破壞，統一之破壞，兵火之創刈，乃至其餘等症狀；向內則政治之腐敗，

直且無政治，爲金融之窘迫，閭閻之不安，天災之不防救，風俗之敗壞，學術之不講等症狀。總之不但政府對於人民應有之措施俱廢，抑其腐敗更遺吾民莫大之苦痛。此如京師商民所最痛疾之紙幣跌落其顯著之一端也。而內症外症又互爲因果，纏作一團。故吾曹於今日之問題，所下之說明曰「武裝勢力」的問題；「於今日之局面所下之說明曰「武裝勢力的局面。」所欲解決者，解決此；所欲改造者，改造此。

題目既認明，然則其涂術如何乎？一言以蔽之曰：非戰，曰組織，國民，息兵，會吾蓋嘗聞諸當世策時局者之言矣。或曰「北洋實力即國家實力；非發揮北洋之實力，平定西南，則無容冀寧字內，設施百政。」或曰「西南爲共和保障，非興兵護法政治何從入軌道？」或曰「民間疾苦，外侮日逼，非調和兩者無以共謀國是。」或曰「戰無可戰，和不能和，而以聯邦泯除舊嫌，別開新局。」余以爲皆不相干之言也。豈唯不相干，直是愈驅入亂途耳。茲一一取而破之。

第一者之言，彼蓋不悟彼所痛疾之西南一隅負固，即是彼自身所感召。第二者之言，彼不悟彼所痛疾之北派破法恣橫，即是彼自身之反應。蓋政治上本不許有武裝的勢力，其性質實根本的予政治以大危險。而此種勢力一出，現於政治社會，有如惡貨弊之驅逐良貨弊，運用憲政之軌道內的勢力即求存不得天下。從風席捲以去，不幸民國肇造未久，方懼憲政之運用未習，乃繙造共和者先抱以武裝的勢力左右政局之謬見，而以武力解決政治問題爲天下倡。項城擁有河北，孫黃結聯皖贛，遂有癸丑之役。自是以來，北方非廣布勢力，則爲私無以固位，爲公無以圖安。南方非修繕甲兵，則爲私無以自衛，爲公無以勝殘。互相激盪，迭爲興仆，同是罪首，何有屈直？倘痛疾西有者，當自反。彼之負固，我爲造；因痛疾北洋者，當自反。彼之恣橫，我爲造；因並痛悔武裝的勢力之爲亂本，而共捨之。武力若無，誰來負固？武力若無，誰來破法？今願欲發揮一己之武力，以求解決，則是相尋無已，入亂愈深，去治愈遠，不亦惑乎？語曰：

『大惑者終身不解』在固執之人，猶或以爲我北洋武力未發揮到極處，是以統一不成；或猶以爲我西南武力未發揮到極處，是以事萬夫專於一長，易以自私，易以召爭，天下事偏走於一端，則與其相反之端，卽含在此端之內，分裂之性，兆於不平等之專一矣。故以武裝的勢力求統一，或不待包舉還方，先已崩潰於內。試以吾說一一徵之事實：合肥秉政，猜忌陸唐，機心一動，詐虞之興如環。彼既見猜而自衛，此察其自衛而忌之愈甚，圖之愈急。圖之愈急，而自衛愈固。字內初非不可奠安，而自茲始以不寧。國家原非不統一，而自茲始以破裂。斯則吾說西南負固爲北方自身所感召之可徵者也。南服未定，肘腋患興。馮段之交惡，吉林之抗命，此外道路所傳尤難盡數。則又武裝統一崩潰自內之可徵者也。然則藉使西南降志統一之效，不亦可睹耶？歷稽史策，凡創業之主莫不嫉忌功臣，戮誅佐命。否則亦必削奪兵柄，養成一定之例。非是殘刻之性有同然，蓋聽其擁兵則統一之局復將分崩也。而

其所用以針劑羣倫者，以有忠君之教，天降之命。此豈所語於今日？今使合肥得盡其志，字內雖定，吾誠不知其何以處置驕悍若聽其恣睢，則設法治之。謂何？設法治之，通達有少加裁抑，割據之禍不待旋踵有斷然矣。况西南未及底定，北方範圍之下政令已不能行，教育廳實業廳之事胡不自悟？乃猶夢想統一後之設施，而瞶行直前，只見其愚耳！凡今之督軍之抗中央，師長之抗督軍，旅長之抗師長，皆武裝的勢力必成分裂自私之局，而根本上與統一相違。迂之表徵，則第一者發揮北洋實力之說，其不足以解決時局而愈驅入亂途，當不能再辯矣。第二者執著西南武力未發揮到極處，故護法不就者，其愚妄正復相同。武力之爲物，根本的與法律相刺謬。武力若張，法律必亡。獎勵武力，卽是獎勵破法。以武裝的勢力謀法律之有效，或不待北方向化，法律之存於西南者幾希？試以吾說一一徵之事實。北方之破法橫恣出於徐州之盟，唐少川北上就職，阻於天津，聲討檄文播自警察之手，挾十餘省督軍護軍使師長

警察廳長以倡政府逐閣員；夫豈仇一唐君哉？其後督軍團樹叛幟於津門，所謂兵諫黃陂，解散國會者；亦豈仇黃陂仇國會哉？並是對西南而示威，翦西南之臂翼而已。斯則吾說北方破法爲西南勢力之反應之可徵者也。武裝護法卽此所護之法實破壞於武裝，卽此護法之兵實是非法。更或猥云多事之秋，不拘繩尺；於是勾結土匪可以編護法之軍，師旅之長可以強斂財賦，更任知事；地方廳竟對於高等廳而獨立；凡武裝之下凌亂無法之狀態均不難想見。則吾說不待北方向化，而法律之存於西南者幾希，此其徵矣。試問以今日藩鎮稱雄之局面，縱使中央依法恢復國會，組織內閣，法治是否能施？則護法雖就，其效不亦可逆睹耶？欲法治之得施，當屏除武裝的勢力而致力於軌道內之勢力。此種勢力不假斧柯，而其強莫禦；則立憲之局萬年可奠。若第二者欲以西南爲法律保障，真背道而馳耳。

第三者之言，調停兩者，恐無是處。今日之局，譬如斗室之內而操戈挾刃之

夫環立相向，格鬪其常，寧息是暫，縱得少休，旋即觸發，調停者能紓其臂，使勿相刺乎？必知濺血之凶，由有戈刃，而相與棄之，庶可無事耳。質言之，必舉國各方面之武裝的勢力一齊放下，則天下太平矣。否則，雖言和，直不相干也。第四者之意，以爲分裂之勢終不可合，不如因之以建聯邦；則彼此間之利害關係較疏，或可弭爭。不知聯邦寧非法治？既是法治，武力甯不爲梗？就割據以敷聯邦，比則塗臭糞以旃檀，詎得質假乎？謂今之驕悍者可以轉而就範乎？謂今之腐惡者可以轉而清明乎？且亦初未足以弭爭，不過化大紛爭爲多數小紛爭，其亂之遍中國則一。徵之浙江呂公望、張載揚之爭，黑龍江許蘭洲、英順巴應額之爭，陝西對陳樹藩數起反抗之軍，至今未已，一省之中又爲鎮守使割據，陳不能問，皆非因大局而起，而本地之問題也。武裝勢力即是亂源，亂源不清，聯邦何補？亂源既清，而後聯邦可言耳。第四者之說，便思於武裝勢力局面之上建立聯邦，此大誤也。

總之，四者之說皆不足以解決時局。蓋皆爲未認明題目者之一種主張。而吾曹標題固已說明爲武裝勢力的問題也。故四者之說本不能認爲解決此問題之途術，特以當世策時局者多持其說，用委曲破之於此。若解決本問題之途術，余頃所舉之國民息兵會，則所願與國人商榷者也。

國民息兵會所持者爲非戰論。茲先言非戰，更言斯會之組織與進行。吾破第一第二兩說，於南北兩種主戰論之非已深切言之。而世之持主戰論者不能外乎此，則是主戰論已無復立足地。茲當申論戰之爲禍。戰之爲禍，其破壞統一，破壞法律兩端亦已表出；茲將申論其餘種種。與言及此，誠可痛心。直接之禍所謂兵火之創刈，如吾文開端所述山頭小兒者特其一例也。蓋應募爲兵，本多莠民，成軍之後又鮮教訓；以京師嚴重，每出恣事，警察猶不能禁；況揭征討之名，以臨異地，則更不爲所欲爲，視同當然乎？平居無事，猶懼其譁變焚掠，況在戰地不更飽噬乎？吾曹雖未身遭其禍，豈難想見。嗚呼！痛矣！吾嘗於中。

夜。靜。思。滇。川。之。戰。陸。龍。之。戰。閩。粵。之。戰。湘。鄂。之。戰。塗。炭。之。慘。悲。心。潰。涌。投。袂。而。起。誓。爲。天。下。生。靈。拔。濟。此。厄。乃。旦。而。取。視。報。章。盡。多。鼓。吹。用。兵。之。言。誠。不。解。其。習。性。不。仁。與。我。外。背。至。此。今。設。山。頭。小。兒。之。禍。中。於。報。章。記。者。之。家。不。識。將。鼓。吹。用。兵。乎。將。遇。阻。用。兵。乎。吾。見。人。之。觀。戰。事。將。作。於。其。身。家。財。產。所。在。之。地。也。莫。不。奔。走。呼。號。求。盡。出。戰。綫。以。外。聽。炮。火。之。勿。相。加。遺。以。是。推。之。則。是。盡。二。十。省。而。戰。綫。無。可。盡。累。年。而。炮。火。不。作。也。顧。戰。禍。之。蔓。延。未。已。其。誰。爲。之。也。豈。不。以。灼。痛。不。及。則。夷。然。無。動。於。中。曰。一。求。統。一。不。得。不。如。此。一。曰。一。求。護。法。不。得。不。如。此。一。而。悍。然。主。戰。乎。嗚。乎。是。則。我。所。謂。不。仁。也。商。民。之。苦。痛。固。矣。卽。彼。兵。士。者。亦。是。無。辜。而。就。死。地。王。范。旣。潰。吾。自。長。沙。北。歸。同。舟。者。多。北。軍。兵。弁。入。夜。對。坐。而。談。言。在。賀。家。山。與。南。軍。對。壘。三。十。三。日。而。凍。雨。者。十。七。日。冷。刺。骨。髓。山。路。滑。油。仆。死。相。繼。退。兵。之。日。窮。力。潰。走。不。獲。一。息。兩。踝。盡。腫。受。傷。之。兵。奄。臥。醫。院。委。之。而。去。兩。日。無。食。又。傳。良。佐。自。河。南。招。募。脚。夫。前。後。將。及。萬。人。亦。悉。委。而。

去之。此輩本內地窮民，無裝服械餉，流散無所得食，有轉死溝壑而已。果使衛國禦侮，則糜骨捐軀可言也。若今日之事，果何居乎？當局之罪惡，不可恕也。兵火之所創刈，固是損失，卽此兵火之虛糜，又是損失。數年外侮頻來，若俄蒙之事，若日本五月七日之事，皆以軍實乏少，忍辱求全；若再不事儲蓄，覆亡可待。而乃不惜虛糜拋費，如川軍今竟以子彈告竭聞。試問外患來徧，無以爲禦，則主戰者之肉豈足食乎？戰事直接之爲禍殃，若此；是旣火吾居，剗吾肉，扼吾吭矣。吾可不奮起爭之乎？爭之若何？曰：非戰。

直接之禍猶有局量，間接之禍巧歷不能算也。蓋所謂損失者，不獨損失其所失，抑並損失其所失者應有之滋生；抑並滋生者之滋生焉。所謂遺害者，不獨遺害其所害，抑所害者更有所滋害，而滋害者又有所滋害焉。其數皆乘數的，而非加數的。故禍機一發，不難牽牽天下，以入九淵。禍害如此，福利有然。禍機滋始，亦不難升舉天下而臻盛治。轉移之間，天淵所判。今日之事，聽其戰則

沈淵莫挽，遏其戰則生機是回。是故戰爭間接之禍不可悉數，而不可不察也。湘事既起，訖於長沙之潰，中央之濟軍用者千數百萬。此千數百萬即是因用兵而有之損失也。使以此千數百萬者整頓紙幣，則公私交利。不獨此千數百萬者未失，而其所滋殖抑又多矣。而此所滋殖者同時又可以殖利，展轉於無窮。則是非徒損失千數百萬而已，抑並其應有滋殖，與滋殖之滋殖而損失焉。質言之，則并府庫市面於此千數百萬所應獲之蘇潤亦付諸戰事矣。不必整頓紙幣也，凡百政之待舉者，使能以此千數百萬者舉之，則此所舉之政莫不有其所造之福利。所造之福利又有其所造。今則並付諸戰事而損失之矣。又湘事既起，湘南一帶礦場或被搶掠，率多罷業，此則戰事之遺害也。礦場罷業而工匠失所，蹙隘不給。又湘中以礦業為主，礦既罷業，其餘各業相緣寢微，影響所及，甚或達於漢滬。此則所遺害者又有其所遺害也。又礦業多取贏於異國，使不罷業，則所輸入資金不良多乎？此資金周流市面不又有所滋殖乎？此

種損失亦戰事之遺害也。此外若教育之停滯，匯水之增高，種種者莫非戰事之遺害。省城善堂捐款均被軍提作湘事如此，則其餘用兵各省可推而知。其影響之播於遠近者又可推而知。然此猶其可見者。民生之艱，由於企業不興，企業不興由於秩序不寧，市面恐慌，莫肯投資，則其不可見而害中於吾民實最大者也。一戰之禍如此其烈且大，而雙方之當局悉精力之所注，注戰事也；竭財力之所爲，爲戰事也。則是舉國策驢馬以入損失之途，而奮大勇於創害之業也。則今日之國力凋殘，人民就死，復何言乎？轉而言之，使回馬首以入福利之途，悉精神財力以舉百政，一瞬之間，形勢爲變，合互相成，展轉相利，頓而周乎天下，則垂斃之民可以復蘇，積弱之國不難就強，吾所謂轉移之間，天淵以判者此也。其機甚微，而國人曾不之慎，以成今日之局，其罪必有尸之者。而今後之局生死未決，吾曹所不可不出死力以爭，而戒當局者慎勿爲前人之續也。或以爲縱使不戰，而政府非人，百政誰舉，福利之言猶屬空想。不知但

便。不。戰。則。保。留。之。元。氣。已。多。元。氣。不。傷。則。社。會。上。自。然。之。生。息。無。限。原。不。盡。待。良。政。府。之。舉。措。况。無。論。如。何。猶。必。有。多。少。之。興。舉。乎。今。之。不。舉。非。是。不。願。爲。備。戰。之。不。暇。耳。平。心。而。論。合。肥。貞。幹。之。資。任。公。優。於。持。算。倘。得。盡。用。豈。難。責。效。徒。以。從。事。於。損。害。之。業。吾。曹。何。由。食。其。福。而。安。得。不。蒙。其。害。乎。此。則。彼。之。自。誤。而。國。之。人。實。共。誤。之。也。故。誠。得。不。戰。即。是。興。舉。之。基。舍。今。日。無。政。治。之。狀。態。即。可。入。於。有。政。治。狀。態。生。途。死。路。歷。歷。分。明。今。有。按。吾。項。牽。吾。臂。推。而。墜。我。於。溝。壑。者。我。可。不。奮。起。爭。之。乎。爭。之。若。何。曰。非。戰。

非戰主義既明，次言國民息兵會之組織與進行，大要如左：

- 一、斯會之組成，側重於商民，最好即以各地之商會、教育會爲機關。
- 二、斯會揭簡單之非戰兩字，以廣結同情，取斯截之息兵兩字爲進行標的。
- 三、斯會之進行，一面傳播非戰主義，發布論文及白話小冊子等，一面要求各方面罷兵，永不許戰爭，見於國內。

四。斯會以作。到息兵爲止。其餘政治上問題。概不過問。

大要如此。而其用意則有種種。前云敘述理由者。即茲所欲說也。茲先述兩大方面。其餘更縷縷言之。

一政治方面者。夫立憲政治。豈厭政爭？運用既巧。直欲以爭爲政。凡政府之不流於惡。曰唯爭之故；政象之所由日新。曰唯爭之故。爭之爲用。豈不大矣乎？豈圖吾國乃以爭而亂天下也？其根本錯誤。則政客盡背憲政之旨。借武裝的勢力以達政爭。平日則圖地盤。有事則動干戈。六年搶攘。民不堪命。窮極思異。至於追懷故清。頌美專制。革命之家。談憲之士。乃自敗其顏面如此。可勝痛耶？往日之事。既是南轅北轍。今後所勉。只在回南轅以北向。無他。發揮民的勢力。以爲政爭是已；發揮理的勢力。以爲政爭是已。余以爲解決目前問題。必須痛悔前非。造成將來局面。作始於國民息兵之會。

夫武裝勢力之纏於政軌。彼政客者何曾不知。而甘於飲鴆者。只是貪瞋所

蔽。或急於自效，或忿思所激。妄思援彼以爲我用。其所以自慰解者，豈不曰：「我因欲澄清天下也，不如是不能爲政治活動。」曰：「我固愛護國家也，不如是不能奠定共和。」一方利用之不已，各方競效一度假借之不已，又復一度終竟我之政治目的，何嘗成就得絲毫？我之政治問題，何嘗解決得分寸？而所借之勢力，轉愈擴愈大，武人之身分，以愈推愈尊。初時尙是彼此結納，厥後則羣相奔走，政客乃悉成武人之附屬矣。試觀今日之字內，一國之政權操之武人，一地方之政權操之武人。潮天漫地，亂恣驕橫，釀成不可收拾之局。其去政軌何曾幾千萬里，尙容吾輩作政治活動否？其所謂自作之孽，枉尺直尋之教訓，乃爲六年之政爭設矣。六年之政爭，乃將枉尺直尋之禍，作到十分，爲古人作證明矣。吾此所說，猶是責備賢者。若其壞盡心術者，不惜教猱升木，舉自身之人格國脈民命而犧牲之；寧復知有憲政哉？則所不足責者也。且實由賢者自律不嚴，信道不篤，其端旣開，而後小人無所不至。挽回機杼，亦全賴賢者之

悔。艾。吾。草。此。篇。始。終。對。好。人。而。說。話。此。讀。者。所。宜。曉。也。或。狂。於。目。前。謂。天。下。大。勢。盡。在。武。人。莫。奈。之。何。唯。有。因。勢。利。導。不。能。與。抗。則。請。觀。楊。哲。子。之。於。項。城。康。長。素。之。於。張。勳。梁。卓。如。之。於。合。肥。可。曾。聽。我。因。勢。利。導。否。到。頭。來。暗。地。傷。心。不。重。可。哀。耶。更。試。問。就。今。日。之。局。面。便。卽。彌。縫。破。綻。組。織。內。閣。南。北。彼。此。可。能。支。配。即。北。之。與。北。彼。此。可。能。支。配。雖。握。政。柄。動。作。不。得。只。取。辱。耳。是。故。不。打。破。此。種。局。勢。雖。有。聖。智。不。能。爲。功。依。南。附。北。之。政。治。家。抑。何。弗。思。也。又。當。知。今。日。局。勢。寧。是。天。造。地。設。如。此。寧。是。本。所。自。有。如。此。當。初。既。可。築。長。架。高。今。日。詎。不。可。從。而。折。毀。但。使。大。家。齊。知。痛。悔。前。非。更。不。向。武。人。腋。下。討。生。活。則。譬。如。一。聚。熾。火。望。之。熾。勢。聳。天。但。不。添。薪。送。炭。便。自。就。息。况。復。從。而。抽。取。之。乎。諸。公。必。謂。天。下。大。勢。盡。在。武。人。斯。在。武。人。矣。諸。公。而。曰。天。下。大。勢。不。在。武。人。斯。不。在。武。人。矣。第。決。於。諸。公。之。一。念。諸。公。澄。清。之。志。正。在。此。處。用。着。乃。望。而。短。氣。何。也。因。循。牽。就。總。是。紛。拏。武。力。消。解。通。體。清。涼。吾。所。謂。解。決。今。日。問。題。必。須。痛。悔。前。非。者。謂。

此。

六年政爭，莫不怨他人之攘取民意，而却無一人肯從發展民意上作工夫。則民意安得不爲強者之攘取也？假使當年致力於此，則人心所向，勢不可侮。憲政豈不早奠？而勝算亦可在。我此理至淺，謀國者夫豈不知？而覺其事迂功緩，相與棄置不圖，而爭勢力於議席，爭勢力於閣位。偶有寸得，便矜大黨。抑知此種勢力，浮寄無根，縱使盡虛議席閣位，以相風，亦濟得何事？彼方且舉議會內閣而廢之也。前局頓翻，瞠目無出，猶不自悟失圖，急作補救。而張皇走險，以求一逞。姑無論倡導出軌之非，抑又大爲失算。蓋必講理而後是。吾曹勝著使天下相率而講力，更安有餘地以容我輩？而彼強者所恃正在其力，舍理門力，豈非自棄所優，而用其所絀？則傾覆固其宜矣。時至今日，唯力是較，無理相衡。原由自毀廬蔭，復誰尤乎？吾未作政治生涯，累年之事，身所不與，而念好人之自毅，誠不禁其出涕也。自今以往，其宜猛省急圖。一力求民的勢力之養成，得

此便是吾輩好地盤；一力求理的勢力之伸發，卽此乃是我輩好武器。此種地盤，斷得一分，卽有一分不拔之基。此種武器，則用之不做而愈利，而舍此不圖生路，卽絕圖之若何？則羣向導誘國民的意思，下工夫，務使發揮表露，斯所謂養成民的勢力已；群知憑理而不憑力，而信理可以有力，斯所謂伸發理的勢力已。而民取徑於理以施展其勢力，則所施無濫，理而斷之自民，以表著其是非，效力更果。二者不可分歧。夫舉國之中，孰則非民？人心所向，孰不在理？此種勢力之發育，原是順其自然，應其需要，誰謂其事迂難圖也？而此種勢力一伸，武力亦卽刻退，毫無杆格有如久病者，一身之中，非是病邪，便是藥邪。元氣不伸，左支右撐，無不是邪；而元氣若復，邪氣頓不可見。轉移之間，起死回生，妙方卽在國民息兵會矣。蓋今日國民切膚之痛，卽在戰爭。人人心中更無第二個念頭，只是急盼息兵而已。抑塞含怨，積莫能伸。試一開導，沛若江河。吾曹欲求國民的意思而導誘之，使蔚爲國家元氣，其機會有過於此者乎？其方法有

過於組織國民息兵會者乎？息兵開講理之端，國民結合又是民的勢力之初基。吾所謂造成將來局面，作始於國民息兵之會者，謂此。

一社會方面者，復可分爲兩方面：一道德方面，一經濟方面。茲說道德方面。累年以來，社會上道德之敗壞，無人不痛疾之矣。社會之萬惡衆口騰說，無論何地何時嘲罵忿詆之聲充盈兩耳。幾於天下更無好人，末可如何。昧者俚傳，至云天降惡魔，擾亂人世。吾則以爲社會誠惡，而其人則皆不足言。有爲惡之資，抑又莫不可與爲善。特一社會之中，善的勢力抑閉，惡的勢力發揚；一人之身，善點抑閉，惡點發揚；故表現者若是耳。其一抑一揚，則累年政治上之所影響，而握其樞機者，端在好人。吾曹國民息兵會之組織，固在轉移政象，而同時亦即對於社會上之善惡勢力，人之善惡點而伸誦之矣。試詳其說。

所謂社會上惡勢力之發揚者，此如辛亥癸丑乙卯粵督秦湘丁巳四川爲著歷次南中舉兵，以敵勢高壓，反抗激切，不惜假借會匪幫匪刀客及地方莠民共

相扶助。或彼假託美名，時當事急，難可分辨。此一種也。又北欲制南，或亦利用惡徒黨棍，收爲偵探刺客，布項城時廣收密或以威武富貴屈人，人即變節相從。結託自固，交爲其私，略不避諱。督項城以收子結各督各此一種也。又諸大政客以達其政治上志願之故，明知爲惡勢力而不惜通融假借爲之導揚者，其例亦不一而足。楊督子之於洪憲某僚任公收統以一黨合組進步近次長財政第一師稅務監督皆軍人爲營私而來不異明揭於衆者復辟諸公借用雷此一種張又於許蘭州王丕煥逐其長官者皆授巡撫等官此顯事餘不勝數此一種也。又累次變故，小人隨之反覆，濫惡無恥，宜所共棄，而相與優容，一旦投合，更不惜從而推獎。人以聯合洪憲軍此一種也。枚舉一二，餘略可推。要之惡勢力但圖厥私，無所宗旨，其性原不能自爲揚舉，而恰宜於供利用而時之欲行其志者，不知其危，競爲假借，前後相逐，每一度之政變，徒贏得惡勢力一度之增高，所增者猶復有限，而其因此自相援引，醞釀滋蔓，與夫感染及於社會者，乃不可算。其滋蔓之廣感染之烈今讀不者數一推察在當爲失驚則惡象安得不騰於官吏社會并及各種社會讀不者數一推察在當爲失驚則惡象安得不騰於

社。會。也。假。借。之。禍。有。如。此。吾。用。是。嘗。歎。天。下。事。敗。壞。於。好。人。之。手。蓋。其。人。雖。非。有。爲。善。之。資。而。因。對。於。國。家。人。群。抱。有。積。極。的。善。意。其。終。以。遺。禍。人。羣。者。豈。其。願。也。又。可。知。惡。勢。力。之。來。也。如。此。其。去。也。亦。易。誠。使。好。人。自。悔。鑄。錯。則。其。發。揚。之。機。即。絕。而。日。就。陵。夷。固。不。難。矣。所。謂。人。之。惡。點。發。揚。者。此。如。四。圍。局。勢。若。有。相。當。之。制。裁。而。無。治。便。之。導。誘。即。在。惡。人。惡。勢。力。將。不。爲。惡。則。今。日。之。爲。惡。者。即。其。惡。點。因。四。圍。局。勢。之。利。而。得。發。揚。者。矣。此。一。種。也。又。人。殊。非。惡。外。勢。鼓。盪。內。情。激。迫。流。而。爲。惡。不。能。自。止。梁任公議院與武之主張臨此一種也又。雖。在。好。人。亦。以。無。制。裁。安。於。惡。風。不。能。嚴。以。自。守。此。一。種。也。夫。至。於。好。人。而。爲。惡。則。其。社。會。之。惡。誠。不。可。言。矣。然。此。特。局。勢。爲。之。耳。蓋。世。之。真。有。爲。善。之。資。者。與。真。有。爲。惡。之。資。者。皆。未。易。見。其。習。惡。者。姑。命。之。曰。惡。人。其。性。不。失。於。善。者。姑。命。之。曰。好。人。此。已。良。不。多。矣。其。益。社。會。者。則。皆。命。之。惡。人。又。過。命。之。好。人。又。非。而。不。痛。不。癢。之。人。也。時。惡。亦。惡。時。善。亦。善。舉。手。投。足。若。不。自。知。世。之。見。亂。法。越。軌。者。之。

紛紛也，則以爲悉惡矣。不知此順勢從風而已。何有爲惡之資？必軌其法循秩序久治，而有敢於發破法之端，恣其大欲者，乃庶幾耳。若今之人，其豪者亦不過夙習於惡，敢於趁火打劫。餘則時惡亦惡者已。吾未見其能爲惡也。吾曹誠取其利於爲惡之四圍局勢而改造之，使不容爲惡，斯亦不爲惡矣。然則所謂四圍局勢者若何？此深細複雜，不可以一言盡。抑亦各有不同。其大要者若社會上惡勢力之發揚滋蔓，目今之無法律狀態，南北兩方各自秩序累經破壞，人心浮動苟偷，綱維盡墮，感情激越，生計困難等等，皆直接或間接關係政治問題；而總須從恢復秩序入手。秩序果定，爲惡者自稍斂抑；而社會之制裁，法律上之制裁亦漸就伸展，更求政治入軌，則一一皆可徐徐就理。惡勢力既無由更滋，而已布者亦就繩尺而消融。善惡之機一開一闔，社會便可改觀。況此所謂善惡者亦無甚高論。所謂惡者謂其破壞人羣應循之條件，而妨害及其羣；善者即是循理盡分，以安其生。故社會上之惡現象即其一社會中之自相

妨害，如人身之自起病痛。而社會之善者亦人身循生理之常之類而已。吾曹欲使社會回惡而就善，其勢固至順也。而其入手處所謂恢復秩序，轉移政象者，不舉在國民息兵會耶？豈獨抑惡在此，而社會中向所潛伏善的勢力實自此而宜達之矣。好人不自結合，善的勢力何自而生？善的勢力不生，誰來轉移大局？吾曹誠無所逃責也。吾見今之好人多在徬徨，莫能發揮其好，吾願共結合而相與發揮其好；是即吾曹國民息兵會。豈唯好人是好，即惡人亦好，彼特欲爲善而未得，吾以爲天下之人其意無不善，今之爲惡者非其本意，誠得吾曹者出而共天下人相與爲善，則天下之人無不善。此我所信，而願吾曹共勉之者也。其造端亦在今之國民息兵會。

關於社會方面之經濟方面者，今日社會經濟之紊亂與屈竭，與貧民生計之艱苦，類皆人人目睹。又其轉移樞機，如非戰論中已說。入手處仍在恢復秩序，轉移政象，而其辦法則國民息兵會也。

於政治暨社會兩大方面已說。吾人更試隨取全局從旁觀察之。如吾前所言，今日舉國痛疾此局面，而構成此局面者即是舉國之人。究竟此予人痛疾之局面，何自而生？豈個個之人彼此原相妨害，而不容共處耶？此必不然矣。又豈某個人，某部分人，性爲妨害而必屏諸國外耶？此必不然矣。然則何由致此疾病？吾以爲生於錯繆彼此相錯相繆則相妨相害矣。有似一盤機器輪軸械件配置相依運行各盡其用倘生一線錯繆則輪齒絞軋互相毀傷愈演愈錯；循致大小械件俱進出系貫枝節橫生彼此牴觸用力愈勤毀害愈大是即疾痛由來矣。揆其初，又果相妨乎？既不相妨，仍可相安。但須徐徐整理，解其絞軋，劑調系貫，使之合縫入軌，則運行如意，國家日進，固不難也。吾說若果有合，則由是可得種種見解。

易明

凡人等皆可以此觀察其相妨害皆由分齊關係之生錯繆盡無處無執不獨政有政軌也人非機械而借以爲譬

自元二年以來，各方人物其用力之方向已向軌外錯出。六七年中不知多

少精神心思才力俱向此錯中用去。不獨彼此抵銷，無所成就；且相創相毀，爲禍烈矣。使其力量俱用於合軌之一方向，則運行之速，成就之大，國家又是何等局面？真可痛惜。今日切須將此種力量收回。此當知者一也。既錯之後，絞纏一團，其力量已全亂；切不可使更動，而急須靜止。故今日各方切勿使動，而當鎮之使靜。此當知者又一也。既錯於軌者，其所錯之點若在；不動作則已，動則其力量始終向錯方用去。故徒倡和議者固亦求靜解紛，但各方錯出政軌之點，所謂武裝的勢力者仍在，則其心力才思始終在圖此事。今日必須根本上反對武裝的勢力，而後可。此當知者又一也。其駐透及改督軍制度入手愈演愈錯，幾多輪軸，大小械件，無不迸出軌外。凡一輪之內，外左右悉在絞纏，彼此抵住，動轉不得，深陷糾紛，全無力量。解決所由，必在他力。吾人若希望各方當局對此問題自爲解決，乃至不可能之事。蓋自一系貫中，初時相錯，猶是一彼一此，彼此猶有力量。頃城追愈演愈錯，則絳互牽引，各自錯繆，枝節橫生，已非

二系矣。系貫悉翻，支配不動。欲前則前，抵後則後；欲後則東，推西阻當局。至此，舉足不得，尙何自爲解決之可言乎？非有他力不能解決也。誰是他力？則素未參加此糾紛之商民是已。（已）強鄰干涉亦是他力，當知者又一也。外力所加，宜顧全局，不可因依一方，自墮糾紛。凡在此糾紛問題中者，無論何派，欲使之解決此問題，皆屬不可能之事。蓋其一動作，即又是一糾紛，又是一問題也。故他力之進行，宜保其他力之資格，常處旋渦之外；切不可利用局中之某一力量。此當知者又一也。我來解紛，纏而納之於軌，對於全局亦非敵對形勢，不過大局待人轉移，我則轉移之耳。此當知者又一也。

總上種種，即是國民息兵會之用意與理由之所本，可不待剖說。其辦法之務求簡單斬截，則又圖結合之大，而進行之明快有力也。

自政治方面言，有待於吾曹之出面組織國民息兵會；自社會方面言，有待於吾曹之出面組織國民息兵會；攬全局而言，有待於吾曹之出面組織國民

息兵會。吾曹不出，悉就死關。吾曹若出，都是活路。而吾曹果出，大局立轉，乃至易解決之事，乃必成功之事。今日之字內，更無有具大力量如吾曹者，握全國之樞機者，不在秉鈞之當局，而在吾曹。嗟呼！吾曹其興起！吾曹不出，如蒼生何？

聞我說者多蹙額以爲難辦，而轉以請教，則又沈想無出，希望於不可知之數。或云「索性大亂，亂久必治。」或云「有大人物出而統一全國方可太平。」凡此之說，試問從何處入手辦去？寧得稱爲辦法耶？即今之倡和議者，亦是無辦法。蓋和與不和，操之自人，一也；彼此條件全難接近，二也；調和者已非居間而陷於敵位，三也。任你苦心瘁力，總不得成。唯有國民息兵會是一辦法，可以著手作去，節節前進，而非希望他人也。彼事拿幾千萬去打仗，不肯爲市面作一毫之救濟，對於吾民尙有顧惜之心乎？吾民不圖自救，一味遲延順受，何

時是丁期耶？
礎乎！
吾曹不出如蒼生何？

激溟補韻

答陳仲甫先生書

錄（新青年）雜誌民國七年

仲甫先生：

方纔收到新青年六卷一號，看見你同陶孟和先生論我父親自殺的事各一篇，我很感謝。爲什麼呢？因爲凡是一件惹人注目的事，社會上對於他一定有許多思想感慨；當這用思與感的時候，必不可無一種明確的議論，來指導他們到一條正確的路上去，免得流於錯誤而不自覺。所以我很感謝你們作這種明確的議論。我今天寫這信有兩個意思，一個是我讀孟和的論斷，似乎還欠明析，要有所申論；一個是凡人的精神狀況差不多都與他的思想有關係，要衆人留意。

可惜孟和先生不在此地，我不及同他商量他所說的話。他那話裏邊有點不清楚同矛盾。比方他說：「自殺是否合乎道德？要視社會態度的向背爲轉移。」分析起來應該是：自殺也合乎道德，當社會態度向他的時候；自殺也

不合乎道德，當社會態度背他的時候。但是他自己的結論，却正與開口時的敘論相謬。他的結論是自殺無所謂合乎道德與否，及不能以社會態度所向即爲自殺合乎道德之證。（請參看陶君原文）這想是開口兩句欠酌不成熟問題。我所說的不清楚同矛盾，還是指其最後結論而言。

他何以說「自殺無所謂合乎道德與否」呢？因爲「自殺純然是個人行爲，不能下倫理的判斷。」這話很可疑，試反問如下

- 一、自殺都是個人行爲麼？
- 二、怎樣的行爲叫個人行爲呢？
- 三、個人行爲就沒有倫理的判斷麼？
- 四、倫理的判斷怎樣下呢？

這四問在原文前後都無多解答可尋，却另有一個斷案似乎與這裏結論矛盾的：「這種合乎方式的行爲並不是無道德之可言，實在是極不道德

的。」（合乎方式指以殉節爲道德的型）我現在因他的意向差不多同我一個意向，我且自己把疑問解說幾句，以求這意向的明析清楚。這個意向是什麼意向呢？不過是反對以自殺爲道德，爲名譽；反對以自殺爲有罪；尤其反對名教禮教強人自殺的辦法，而認爲不道德；不出本心而求合禮教的自殺，也是不道德。

應先解第二問：怎樣行爲叫個人行爲呢？我以爲只有這行爲的直接動機同他的直接結果都在這個人自己身上，纔能叫個人行爲。假使直接動機在旁人，或公衆，或直接結果在旁人，或公衆，不能算是個人行爲了。因此第一問：所有的自殺都是個人行爲麼？只能說有的是個人行爲，有的不是。自殺的直接結果雖都是在自己，（即生命之斷絕）直接動機却頗有因爲別人的。我記得某部子書上說：晏子罷相，他的一個朋友就自殺於景公之前，以明晏子之賢而報其恩義。又如那一年日本海軍軍艦全艦自沈之類，那自殺的人

心目中的問題都不在自己；我以為都不能看作個人行為。此處與孟和彼此見解已有出入。第四問，第三問，更是各自在倫理學上所秉思想不同。第四問倫理的判斷應當怎樣下？我向來反對就結果上下判斷的；但亦非就是主張動機的。我覺得有一種東西我叫他「道德的素質」。具這道德的素質的人，便是有道德的人，具這道德的素質的行為，便是合乎道德的行為。反之，缺乏這種素質，就是不道德的人或不道德的行為。但無絕對缺乏者耳。在各時代，各地方，各社會，各人，他所謂道德都不會同；而成就那所謂道德的，却全都是此物。並非別物，就是清楚明白的智、慧、積極、健強的意志、豐富、真摯的情感。我就從這素質的分量上下判斷。因此我答第三問，個人行為不能下倫理的判斷麼？不然，個人行為也要有倫理的判斷。孟和先生似乎謂個人範圍內就沒有倫理的問題，所以他說「自殺純然是個人的行為，不能下倫理的判斷，褒貶這個行為的。」我不如此；如此說法，恐怕於下邊兩問都不好回答。

即如仲甫先生的文中五個感想，那第一第二第三第四對於我父親自殺的行爲都不算批判麼？那些批判都是不能下的麼？還是那些批判應當不屬倫理的觀察，別在倫理以外的一個範圍麼？

又如孟和先生自己說的「遵循方式的自殺不是無道德之可言，是極不道德的」難道遵循方式的自殺不是個人行爲麼？極不道德的判斷，是不屬倫理判斷的麼？

故此我覺得他的說話欠分明。用他的說法去解釋前邊所說的那個意向不如用我的說法。試爲解說道：

一、自殺不可爲道德，因爲他的道德的素質沒有一定。

二、自殺不可說有罪，也不能不許他因爲這是他個人的自由；也不可爲不道德，因爲他的道德的素質沒有一定。一二合說，就是自殺無所謂合乎道德與否。

三、名教強人自殺是不道德，因為考量這種行為的道德素質，所謂感情所謂意志所謂智慧都頗缺乏；並且是罪惡，因為他害及別人。

四、不出本心而求合禮教的自殺是不道德，因為考量這行為缺乏感情，（如果情感豐富真摯就非不出本心了）缺乏健強的意志，（如果健強就不曲從於禮教了）缺乏明白的智慧，（如果智慧明白就不貪慕禮教的名譽而看穿禮教了）一切的不道德不過是道德素質的缺乏，他既如此，也就是不道德了。但是却無罪，因為他沒加害別人。（附注：有大罪惡的人不一定是大不道德的人，大不道德的人不一定是有大罪惡的人。又道德素質的考量人人都會的，求精却甚難。）

我再說我第二個意思：一個人的精神狀況與他的思想有關係是可留意的一樁事。我前邊說的「道德的素質」其實就是一個人的全副精神。人的行為準乎他的精神；思想是構成行為的一部分，也是行為的一種，自然也

有關係了。譬如我們就着一個人的思想不但可以看見他的智慧如何？並且可以想見其意志之強弱等等，情感之厚薄等等。轉過來說，如何之精神大約就要有如何之思想了。故此精神又即是思想的素質，不過那因果之間更難測量而已。大家要注意思想與知識要分別看。知識是他思想的材料，甚至於還不是他思想的材料。我們常看見一個人的知識與他的思想竟是兩截的。還有那知識閱歷很是多量的，但竟找不着他的思想。思想是很可貴的，知識是很不算事的。現在的小學生那一個不是知古人之所未知，算個什麼呢？是一個人到了這種機會都可以有這個知識的。所以我評量一個人的思想的價值，也是考量他思想的素質。就是因為他組成他思想的知識有錯誤，推證他的不慧，而減其思想的價值；也是因為不慧，頭腦不清楚，而減其價值，不是因為知識錯誤而減其價值。有時知識雖錯誤而不算是不智慧的，還不能減他思想的價值。（至於學問家比較學理的長短那又當別論）所以遇見思

想素質缺乏的，——就是精神缺乏的——他那思想總無可觀，甚至沒有思想。遇見精神狀況有遷變，他那思想也遷變。精神活潑充裕，思想也跟着新鮮豐美；精神衰老呆滯，思想也跟着固蔽簡單；其餘可以類推。

我爲什麼說這一篇話呢？我是有見於我父親的事而說的。我父親一生總是說別人聰明敏捷，歎自己拙笨才短。大約他天才智慧只算平常的，不算過人。但是就着精神全體說，他實在有過人的精神。他那豐富真摯的情感，高強勇往的意志，尋常人再不能及。他有一副過人的精神，自然不能像尋常人沒有思想，或那無可觀的思想。諸君在今日被一般人指而目之爲新思想家，那裏知道二十年前我父親也是受人指而目之爲新思想家的呀！那時候人都毀罵郭筠仙（嵩燾）信洋人，講洋務；我父親同他不相識，獨排衆論極以他爲然。又常親近那最老的外交家許靜山先生（珏）去訪問世界大勢；討論什麼親俄親英的問題。自己在日記上說：「倘我本身不能出洋留學，一定

節省出錢來叫我兒子出洋，萬事可省，此事不可不辦。」大家總該曉得，向來小孩子開蒙念書，照規矩是「百家姓」「千字文」「四書五經」。我父親竟不如此，他叫那先生拿「地球韻言」來教我。我八歲時候有一位陳先生在北京開了一個「中西小學堂」，便叫我去那裏學起 a b c d 來，到現在二十年了，那人人都會背誦的「論語」「孟子」我不但不會背，還是沒有念呢！請看二十年後的今日，還在那裏壓派着小學生讀經，稍爲革廢之論大家不容；沒有過人的精神，能行之於二十年前麼？我父親有兄弟交彭翼仲先生，是北京城報界開天闢地的人，創辦「啓蒙畫報」「京話日報」「中華報」等等，（啓蒙畫報上邊拿些淺近科學知識講給人聽，排斥迷信，恐怕是北京人與賽先生（Science）相遇的第一次呢！）北京人都叫他「洋報」，沒人過問，賠累不堪，幾次絕望。我父親典當了錢，接濟他前後千餘金，在那借錢摺子上，自己批道：「我們爲開化社會，就是把這錢賠乾淨了也甘心。」我父

親又拿魯國漆室女倚門而嘆的故事編了一齣新戲叫作「女子愛國。」其事距今有十四五年了，算是北京新戲的開創頭一回。戲裏邊便是把當時認為新思想的，同種種改革的主張，夾七夾八去灌輸給聽戲的人。平日言談舉動，在一般親戚朋友看去，都有一種生硬新異的感覺，抱一種老大不贊成的意思。當時的事且不再叙去佔『新青年』的篇幅了。然而到了晚年，就是這五六年，除了合於從前自己主張的外，自己常很激烈的表示反對新人物新主張；（於政治爲尤然）甚至把從前所主張的如申張民權排斥迷信之類有反回去的傾向。不但我父親如此，我的父執彭先生，本是勇往不過的革新家；那一種破釜沉舟的氣概恐怕現在的革新家未必能及；到現在他的思想也是很陳舊的，甚至也有那返回去的傾向。論其來當年攝取新知識啓發新理想的機會很難。我們兩家雖都是南方籍貫，因爲一連幾代作官，不曾回南，已經成了北京人；空氣是異常腐敗的。何以竟能發揚蹈厲去作革新的先鋒？到現

在的機會，要比起那從前便利何止百倍？反而不能助成他們的新思想，却墨守成規起來，又何故呢？這便是我說的精神狀況的關係了。當四十歲時，人的精神充裕，那一副過人的精神便顯起效用來；於甚少的機會中追求出機會，攝取了知識，構成了思想，發動了志氣，所以有那一番積極的作爲；在那時代便是維新家。到六十歲時，精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了，所有的思想都是以前的遺留，沒有那方興未艾的創造。而外界的變遷却一日千里起來，於是乎就落後爲舊人物了。因爲所差的不過是精神的活潑，不過是創造的智慧，所以雖不是現在的新思想家，却還是從前的新思想家；雖沒有今人的思想，却不像尋常人的沒思想。況且我父親雖然到了老年，因爲有一種舊式道德家的訓練，那顏色還是很好的，目光極其有神，肌肉不瘠，步履其健，樣樣都比我們年輕人還強。精神縱不如昔，還是過人的。那神志的清明，志氣的剛強，情感的真摯，真所謂老當益壯的了。對於外界政治上

社會上種種不好的現象，他如何肯糊塗過去？便本着那所有的思想，終日早起宴息的去作事，並且成了這自殺的舉動。其間知識上的錯誤自是有的，然而不算事。假使拿他早年本有的精神，遇着現在新學家同等的機會，那思想舉動正未知如何呢？因此我又聯想到何以這麼大的中國却只有一個『新青年』雜誌？可以驗國人的精神狀況了。諸君所反覆說之不已的，不過是很簡單的一點思想，何以一般人就大驚小怪起來？又有一般人就覺得趣味無窮起來？想來這般人的思想構成力太缺乏了。然則這國民的『精神的培養』恐怕是第一大事了。我說精神狀況與思想有關係，是要留意的一樁事，就是這一個。

梁漱溟

附胡適之先生答詞

漱溟先生這封信討論他父親巨川先生自殺的事，使人讀了都很感動。他前面說的一段，因陶先生已去歐洲，我們且不討論。後面一段論『精神狀

死思想有關係——一個問題，使我們知道巨川先生精神生活的變遷，使我們對於他老先生不能不發生一種誠懇的敬愛心。這段文章乃是近來傳記中有數的文字，若是將來的孝子賢孫替父母祖宗作傳時，都能有這種誠懇的態度，寫實的文體，解釋的見地；中國文學也許發生一些很有文學價值的傳記。

我讀這一段時，覺得內中有一節，很可給我們少年人和壯年人做一種永久的教訓；所以我把他提出來抄在下面。

「當四十歲時，人的精神充裕，那一副過人的精神便顯起效用來，於甚少的機會中追求出機會，攝取了知識，構成了思想，發動了志氣，所以有那一番積極的行爲，在那時代便是革新家了。到六十歲時，精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了，所有的思想都是以前的遺留，沒有那方興未艾的創造；而外界的變遷却一日千里起來，於是乎就落後成爲舊人物

了。」

我們少年人讀了這一段，應試問自己道：「我們到了六十歲時還能保存那創造的精神做那時代的新人物嗎？」這個問題還不是根本問題，我們應該進一步問自己道：「我們應該用什麼法子方才可使我們的精神到老還是進取創造的呢？我們應該怎麼預備做一個白頭的新人物呢？」

從這個問題上着想，我覺得激淚先生對於他父親平生事實的解釋還不免有一點「倒果爲因」的地方。他說：「到了六十歲時精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了。」這似乎是說因爲精神先衰了所以不能攝取新知識不能構成新思想。但他下文又說巨川先生老年的精神還是過人，「真所謂老當益壯。」這可見巨川先生致死的原因不在精神先衰，乃在知識思想不能調劑補助他的精神。二十年前的知識思想決不能培養他那二十年後「老當益壯」的精神，所以有一種內部的衝突，所以竟致

自殺。

我們從這個上面可得一個教訓，我們應該早點預備下一些「精神不老丹」方才可望做一個白頭的新人物。這個「精神不老丹」是什麼呢？我說：是永遠可求得新知識新思想的門徑。這種門徑不外兩件：（一）養成一種歡迎新思想的習慣，使新知識新思潮可以源源進來；（二）極力提倡思想自由和言論自由，養成一種自由的空氣，布下新思潮的種子；預備我們到了七八十歲時也還有許多簇新的知識思想可以收獲來，做我們的精神培養品。

今日的新青年，請看看二十年前的革命家！

胡適

一個人的生活

錄（少年中國學會會務報告）第三期民國八年

生活是最普汎最尋常的事，草木也生活，鳥獸也生活，小孩子癩頭白癡，諸般神經病者也生活。他們的生活都很容易——並不是說他們很容易生存，是說他們生活的時候沒什麼疑難。因為什麼沒有疑難？因為他們的生活是用不着拿意思去處理的，若是一個人的生活就難得很。

他是一個人，你是一個人，我是一個人，我們都是一個人，不是不是人，不是一個以上兩個三個人，也不是一個以下大半個小半個的人。倘然是一個，這很難很難處理的事就加在了我們的頭上，擺在了我們的面前：我怎麼樣去生活？

我怎麼樣去生活？倘然我沒有打好主意，我一步都走不了，我應當到大學來作教習，不應當很是疑問。豈但如此，我今天的飯應當喫，不應當喫？很是疑問。我的眼應當睜開看天看地，不應當很是疑問。並不是不成問題。

我看見一位伍觀淇先生，他說總沒有打好了這個主意，不知道那個主意好？一旦得到了這個主意，即或是要他拿刀殺人，他就去拿刀見人便殺，決不遲疑。現在最苦的事只爲沒打好這主意。伍先生的精神我們實在佩服。我願意大家，我尤願意我們少年，都像伍先生這個樣子：第一是打主意，第二是打了主意就去行，我大聲告我少年道：切莫走閉眼路！

但是伍先生要我們給他一個主意，我們沒有主意給他；我們要大家開眼覓路時，我也沒一條路給大家。質言之：「我怎麼樣去生活」的問題沒有唯一不二的答案；我們只能告訴人去覓他的路，覓了路如何走而已。大約這要覓路，如何覓路，如何走路，是大家可以共得的；其路則不須共也。

大約這「我怎麼樣去生活」的問題是少年中國學會的人都打量過一番了。因爲我們已經標明奮鬥的字樣，就這組織「少年中國學會」的事已經是奮鬥的實現，大家對於大家本身的生活都不是提起問題加以處理了。

的麼？奮鬥不是處理的積極進行麼？所以不必再要大家去提起問題。「提起問題」這件事不過是我們對於社會上大多數人所希望的罷了。我常聽見人說要建設民本政治，要改良社會，要提倡新思想，我覺得很難辦。因為什麼？因為現在社會上大多數人都是不拿意思去處理他的生活的，都是不發問的，雖非白癡瘋顛也就幾希的，你就是把民本政治等東西送到他面前，他是不睬的呀！必須他發問他怎麼去生活？然後纔好告訴他如此如彼。故此啓牒他的意思要他發問在一般人最爲緊要急切。

我們現在已然在奮鬥，用不着啓牒發問，但是怎樣去實行還是很要緊。因為我們的答案並沒答完畢；或是只答我目前如此如此，完整的人生觀還沒建立，或我以為完全解答了，他日意思變動了又生疑問。所以一邊覓路一邊走路，一邊走路一邊覓路，是大家的通例，也是很沒錯的法子。如此說來，我們就要問怎樣覓我們的？路怎樣走？我們的？路這無別的道，就是誠實，唯一就是。

誠實。

你要曉得你是已經起了疑問的，你對於你的疑問不容不應付，你那唯一應付的法子再無第二。只有誠實，你如不然，就會有大危險，不是別人加危險。於你是你自己已經違離了。寧帖小則苦惱，大則致精神的變態，如癲狂心疾之類，並非故甚其辭，大家默察可也。頭一層，我問我怎樣去生活？我須誠實的作答。未誠實去答，我一定不信賴這個答，那疑問豈不是始終懸在眼前？皇皇然沒個着落麼？所以非誠實的答不可。如果誠實的去答了，無論這個答圓滿不圓滿，也不得而知他圓滿不圓滿，但是在我已經是唯一不二的了。並不是他一定對，是因我所有的唯有誠實，我沒能力可以越過我的誠實，所以我可以信賴的也不能再過於我這誠實的解答。即或自知未圓滿也是信賴的，因現在我沒有法子信賴別的。有一個信賴的答就過得今天的生活，換言之，倘然我不誠實的答我的問，我就過不得今天的生活。第二層，既答了，就要行，覓

着。了。路。就。要。走。走。路。必。須。誠。實。誠。實。的。去。走。一。條。路。就。是。積。極。就。是。奮。鬥。倘。然。不。積。極。不。奮。鬥。就。不。滿。我。對。我。自。己。的。要。求。因。爲。我。問。而。得。答。的。時。候。我。就。要。求。如。所。答。的。生。活。這。個。要。求。不。是。要。求。別。人。給。我。如。此。一。個。生。活。是。我。要。我。如。此。去。生。活。如。果。我。去。如。果。我。積。極。的。去。就。滿。了。這。要。求。如。果。我。不。去。我。不。積。極。的。去。就。不。滿。這。要。求。不。滿。這。要。求。就。沒。應。付。當。初。的。疑。問。已。經。答。應。了。他。又。不。應。付。他。比。未。答。應。他。時。還。要。苦。惱。（大。家。要。曉。不。一。定。手。脚。齊。忙。是。積。極。是。奮。鬥。凡。是。一。人。對。自。己。意。思。爲。斷。然。處。置。的。都。是。積。極。都。是。很。激。烈。的。奮。鬥。）已。經。答。應。了。他。又。不。應。付。他。在。一。個。人。一。不。應。當。有。這。種。事。所。以。這。樣。的。生。活。即。不。能。算。一。個。人。的。生。活。一。又。誠。實。的。去。走。路。纔。不。會。走。出。兩。岐。的。路。來。唯。誠。實。的。走。路。乃。走。一。條。路。一。條。逼。直。的。路。唯。走。一。條。路。乃。爲。一。個。人。的。生。活。一。倘。然。走。出。岐。路。來。一。隻。脚。往。東。一。隻。脚。往。西。或。者。南。轅。北。轍。豈。不。是。一。個。以。上。或。一。個。以。下。的。人。了。麼。那。不。得。爲。一。個。人。的。生。活。一。也。甚。明。既。看。見。了。路。

又走差路，其當如何悔恨？不積極的走路，不過消極的未滿自己的要求，走了差路是積極的乖反自己要來，其將如何的苦痛？

自從起意思的那一天——就是發問的那一天——一個人的生活便已開始，唯有誠實的往前，不容休息，休息不容往左往右往後永無歇止，只有死而後已，不是我不容你，你倘然當初不是一個人，是一個小孩子，白癡那很容易辦，你已然是一個人，再要他恢復到小孩子白癡已是不可能了，你已然起了意思，你要再恢復沒起意思，狀態已是不可能了，這生活開始以後，只有誠實的答案，誠實的走路，一分不誠實，立刻就是一分的疚憾，無論你跑到什麼地方，他總追到你，你沒有法子解脫他，除非誠實不為別的，但緣你已是有意思的人了，不是白癡了。

我同你，同他，同我們所有少年中國學會的人，不是已經拿意思去處理自己的生活了麼？從此以後，無有休止的時候，也無有休止的地方了，只有誠實。

的。往。前。我。往。我。看。見。的。那。個。前，
俗。話。叫。作。『。各。自。本。前。程。』。除。非。這。『。一。個。人。的。生。活。』。完。了。的。時。候，
手。一。聲。『。告。別。了！』。方。纔。拱。

國其竹前文錄

一百十六

答陳嘉謨論因明書（補叙大意）民國八年

民國八年北京大學學生陳君嘉謨發表「因明淺說」一文於「新潮」雜誌第三期，特以一冊奉懇求教。愚於因明亦祇粗解辭義，非能諳習其事，而觀陳君所為則於辭義猶多錯解未達。因答書稍致辨白，其辭故有漏略。陳君不能虛懷勤求，譁然騰辯，不軌於理。又裂愚書為數段，間雜駁語，原文不復聯貫，旨趣為晦。（見新潮第五期）愚更答書辨之。時陳已返粵，既以書寄粵，又錄副付新潮社。然竟不見其發布，比索原稿亦不見還。於是前書既殘毀不完，後書又竟湮沒。茲追憶兩書大意，補叙如左，以見是非之必不得而亂也。

統觀因明淺說所說大致亦不甚差，而不妥當和誤解處亦復不少。所謂不妥當和誤解的一類是說話不妥，如說因明為明白萬事萬物的正常原因的法子；說因明為製造勝義，恍如議院的通過議案，變成法律，等處是也。一類是於

因明大旨無關的小疵小錯，如說大乘分現量爲「相分」「見分」「自證分」「證自證分」的種種；說尼夜耶經爲因明最初古典等處是也。這兩樣都不重要，且不去辨正。一類簡直把因明意思解錯的，那便是我第一次第二次兩書所要辨正之處是也。茲將兩書所辨者，分條叙列如左：

第一條關於聖數量之辨正。因明淺說說到陳那廢除聖數量，總認作從廢除宗教迷信而廢除的；說陳那是宗教改革家。我對此處的辨正分兩層說：一層先申明聖數量之廢除雖是在陳那手中廢的，然佛教因明對於聖數量却早已不廢之廢。如龍樹的方便心論迴諍論無著的瑜伽師地論阿毘達磨集論之類，已爲陳那開其先。龍樹於方便心論中不叫聖數量叫作「隨經書」而他說「經書意亦難解，云何取信？」又說「此中（四量之中）只有現見爲上」（現量爲上）。他又於迴諍論中把這些量一齊推翻，概不算數，以表示佛教打破一切的精神。無著於瑜伽

論中雖舉三量，而他自己於集論中講明什麼叫聖教量的聖教呢？就是不違現比二量之教。此皆早時之佛教因明的態度之可見者。二層辨正陳那之廢除聖教量並非廢除宗教迷信而實爲學術上的改革。蓋陳那之所變革，不在把從來三量的減作二量，而在把量的意義改換與前大不相同。陳那之所謂量，是指認識上兩根本作用；其作用極單純，其意義極嚴格，印度的認識論至此乃始有其價值。而從前人之所謂量只是就着知識所從獲途路，義各不同，而區分多種，所以有『聖教』『譬喻』『義準』種種竟至六量八量之多。其所以如此不同的，是因陳那纔把知識剖明，而前此但泛遊於知識膚表也。從剖明知識而變更了量的觀念，這是學術上重大的改革進步，應要注意的；若其減三量爲二量，則是隨着這個而來的事而已。故爾陳那是學術改革家，並非是什麼宗教改革家；以爲聖教量之廢除爲對於宗教迷信處有所改革者，全然不是那

回事。

第二條關於「自教相違」之辨正。淺說說自教相違之過例，是陳那維持宗教的苦心，此全屬誤解。因明原爲古印度社會辯論風氣之產物，其三十三過例原爲辯論術而設的，所以其中或有於論理並不爲過錯，而於因明則爲過錯。如「相符極成」一過在論理並無不對，只爲失掉爭辯的本意，在因明上就算是過錯了。自教相違之所以爲過，也是這樣一般，由乖乎爭辯本意而說爲過的，並不含有禁人叛教的意思，亦未嘗束縛思想的自由。印度宗教最盛，所謂辯論風氣就是在這些宗教彼此間出頭的是個人而實爲代表團體。如果某教人立一自違其教中主張之宗在辯論場上豈不是笑話？所以要算作過例之一。這也如同在其他社會上，（如政治或學術）以主張不同也常常分立黨派，如有持論自違其主張的，卽爲人所笑，固不獨宗教社會爲然也。但在個人思辨推理時。

則並不適用此過例。因爲這是三支的宗過，三支是悟他門（即對外辯論）的事，若自悟門則並不要具備三支，那裏還有什麼自教相違的宗過呢？因明論上講自悟比量，唯以具三相因爲說；其似比量唯以似因爲說；那些宗喻上的過例原都不算的。況且淺說既以陳那廢除聖教量爲打破宗教束縛，若自己推理時也有自教相違的限制，則豈非陳那將自己在自悟門廢除的聖教量又重複建立了嗎？其實尙不但如此，即在辯論上亦非全然不能建立自教相違之宗，即大疏中所說有標簡法子。是也。例如清辯掌珍論所立「真性有爲空，無爲無有實」之宗本來是自教相違的，只要上加一「真」字爲標簡，便可立得，初不爲過。倘能明白這幾層，則因明上自教相違之過例尙何有禁人叛教，束縛思想自由之點呢？淺說所云全屬誤解。

第三條關於「世間相違過」之辨正 淺說又以世間相違之過例爲阻

碍人家的知識，和世俗的見解相違背就要算過。其實此一過例仍從辯論術的觀點而來，大疏引陳那在理門論中自己的講法而說明道：「彼言意顯以不共世間所共有知故，無有道理可成。比量令餘不信者，信懷兔非月，是故爲過。」蓋世間人都說月中有兔，也沒有法子能使他們知道月中無兔；你若立「懷兔非月」之宗，便無理可講，令那些不信你的人，信月中果然無兔，所以這樣的宗是在辯論場上立不得的，這是立此過例之本意。那裏是教人不許和世俗見解相違背呢？而且用標簡法子依舊可以立得如此類的宗，大疏上引例說明有很長一大篇話在後面，難道不曾看見嗎？

第四條關於「先業稟宗」之辨正。淺說於先業稟宗一條下說云：「因明由宗教家創造，總帶些宗教性，如儒家徒說「三綱五常是人生之大端」，耶教徒說「耶和華是衆生之父」，這沒有討論的價值，陳那是個

宗教改革家，那肯去容忍他，故此把這先業稟宗跟住這聖教量一齊廢掉。『這話一無根據，而且誤會的可笑。先業稟宗和徧所許宗都是以立敵兩方皆所承認，用不着提出辯論，所以不可立以爲宗，原無分別的；其分別只在一則爲普遍承認的事，一則爲同一教人承認的事而已。例如佛教徒共稟『諸法空』之義，則此佛徒與彼佛徒便不要再立『諸法空』之宗，然敵方若是外道不持諸法空之義者，則自當建立，並非自己教中所稟之義對無論何人皆不應建立也。』大疏在不願論宗下說云：『隨立者情所樂便立，如佛弟子立佛法義，或若善外宗樂之便立，不須定顧。』若如淺說所解釋先業稟宗不可立之原由，則是佛弟子竟不得立佛法義也；豈不可笑！大疏解此兩宗不可立之原由云：『初徧許宗若許立者，便立已成；先來共許，何須建立？次稟業者，若二外道共稟僧法，對淨本宗，亦空無果立已成故。』我在第一次書中引此『立已成』之說告

陳君使其知先業稟宗所以不可立之故如此。而陳君不了解「立已成」是「重複建立已經成立之宗」而誤扯到他的勝義如法律案通過議會之說，而說出「勝義斷不能廢掉，何以故？經過辯論立已成故……」故此知道陳那廢除先業稟宗的本意因為他不是勝義，因為他是「立未成」的種種可笑的話。直彷彿不曾看見大疏上「立已成故」「何須建立」的明文。又淺說硬派陳那為廢除先業稟宗的人，亦杜撰無此事。

第五條關於「喻依」的辨正 案此條為當時第一次書中附帶對傅君斯年而致辨者。傅君在其「中國學術思想界之基本謬誤」一文中有云：「因明主旨在護法，不在求知，所謂世間相違自教相違者，邏輯不以為非，而因明懸為厲禁；舊義不許自破，世間不許相違，執此以求新知，詎有得者？」又在答時事新報記者文中有云：「平日最恨因明上的喻依

「皆屬誤會。世間相違自教相違兩條已如上辨，不贅。傅君之所云平日最恨喻依者，蓋誤以爲喻依如平常人講話時喜歡打個譬喻之謂。其實因明上的喻體就是論理學上大前提，是從經驗上歸納下來共皆知曉的一條道理。例如經驗上瓶是所做，瓶是無常；盆是所做，盆是無常；乃至衣履房屋種種事物都是所做，都是無常；因此知曉「凡所做者皆是無常」。一條道理，是爲喻體，而此種種事物中之瓶或盆則其喻依也。故喻依可以說就是歸納中個個事物的一個，有什麼可恨的呢？唯傅君之誤會在前人亦有之，如百論疏即有此誤會。此「喻」字梵云「達利瑟致案多」，本應譯做「見邊」，而百論疏十六諦即將其譯做「譬喻」，譯做譬喻亦無大誤，而又解釋成未見水牛藉喻家牛以想見水牛之譬喻，則大不對了。這是應當細心注意的。

以上五條所辨，我前後兩書的意思大要不外此了。陳君即由上方種種誤

會而歸結謂「因明內中也有很齷齪的東西」(案即指宗教迷信束縛思想自由)今我歸結謂「因明內中並無齷齪之可言」。

頃又見因明淺說的夾行小註文中指自教相違，能別不極成，所別不極成，俱不極成，等過例爲宗教的護身符，似乎尙爲我第一次第二次兩書所未及辨正。自教相違前已辨明，可以不贅。今辨其對於能別不極成，所別不極成，俱不極成之誤會。因明論上說這三者所以爲過是：「不容成故。」大疏釋之云：「不容成故者，容謂可有宗依無過，宗可有成，依即不成，更須成立。」蓋宗的整句名宗體，句中之前陳後陳俱名宗依。整句的宗是要依於這兩個宗依而立的。前陳宗依又名有法，又名所別；後陳宗依又名法，又名能別。例如「聲是無常」一句宗中，「聲」即有法，或所別，「無常」即能別也。這前後兩個宗依必須要立敵兩方之所共許的，因明論上所謂「極成有法，極成能別」是也。極成即共許之義。例如「聲是無常」之宗，必須彼此兩方都承認有所謂

聲有所謂無常；其所爭的只在立方指出這二者的關係爲「聲是無常」而敵方則未承認其爲如是關係而已。假如敵方根本上先不承認有所謂聲，或不承認有所謂無常，或兩個都不承認，則「聲是無常」一句話更將何從說起？所以這樣的宗就立不得。大疏所云「宗依無過，宗可有成」即是說必先兩個宗依沒有爲人所不承認的毛病，而後這依於兩個宗依而立，以表示他兩個之關係的宗，纔容或有可成立的希望。下面接云「依既不成，更須成立」，即是說在這種敵方先且不承認宗依的時節，那就須要把宗依成立起來，再去建立將纔那句宗。例如對科學家立「鬼能發聲」之宗，「鬼」即所謂「所別」，在科學家本不承認鬼之一物，即所謂「所別不極成」。蓋科學家原不承認有鬼之一物，你還怎能和他討論什麼鬼能發聲不能發聲呢？這時須待立一比量，把有鬼一層證明成立了，然後再同他講鬼能發聲的話。他一時不承認有鬼，這「鬼能發聲」之宗便一時不能提出；提出者名犯所別不

極成過。又譬如從前科學上假定有所謂「以太」者，而自安斯垣的發明以來，就把以太取消了；當初可以對科學家立「以太如何云云」之宗，此時便不好再立。又如馬克思派的歷史觀認為有所謂「階級鬭爭」，而以外的人或不承認有這回事，則馬克思派人亦不得違對人立「階級鬭爭如何云云」之宗也。其能別不極成俱不極成二過同此一理；不過後陳宗依為敵方不承認時，就名能別不極成過；前後兩個宗依都不承認時，就名俱不極成過。總此三過其所以然意思不過如此，並不含有什麼宗教意味在內。陳君不會看得明白，而祇見因明論上引例總是些這宗教對那宗教不承認那宗教又對這一宗教不承認，就誤以為是從宗教上來的東西，而指他為宗教護身符了。其實這是從論理上來的，何曾有宗教上的用意呢？

李超女士追悼會之演說詞

(錄晨報) 民國八年

我現在有幾句話不得不說一說：譬如適纔幾位先生所說的話多半是指點出問題給大家看，要大家去想法子解決；（胡適之君的傳蔡子民蔣夢麟李守常諸君的演說多如此）這種指點固是不可少的，但是我們怎樣方感覺這樁事成個問題呢？怎樣方覺得急迫非想法子解決不可呢？這是要注意的，我所以要說一說。又譬如前些日子北京大學林德揚君自殺的事出來，報上評論多拿什麼「曾國藩事業成功不成功」「什麼有補無補」「有益無益」那些計算的話去批評，我實在不耐聽，我所以要說一說。又譬如適纔陳獨秀先生演說反覆講說人類的佔有性爲一切作惡的根源，男子壓束女子，資本家壓束勞動家，日本壓迫中國人，都是如此；這話是不錯的，但我們省克自家的佔有性固是必要，我們於這負面的消極的之外，可有個正面的積極的路子麼？這是我所要說的。又譬如今天李女士追悼會論理應當女子多來些

現在却男賓多於女賓，女賓也是本校同學居多，這是什麼道理？又如蔣夢麟先生說的許多女子穿戴華麗闊綽，坐着汽車在街上逛，而於什麼『婦女解放』問題却沒理會；現在婦女解放還是別人先倡說，女子却沒什麼動作，這是為什麼？大家都應着眼，都應發問，我便是說說這個而來。

大家。要。曉。得。人。的。動。作。不。是。知。識。要。他。動。作。的。是。欲。望。與。情。感。要。他。往。前。動。作。的。單。指。出。問。題。是。不。行。的。必。要。他。感。覺。着。是。個。問。題。纔。行。指。點。出。問。題。是。偏。知。識。一。面。的，而。感。覺。他。真。是。我。的。問。題。却。是。情。感。的。事。舉。個。例，譬。如。我。們。告。訴。一。個。婦。人。道：『你兒子的病將成不治』這便是點醒問題，那婦人如果具一般婦人愛兒子的情感，自然忙着去想法子求醫；如果是多情的慈母一定還要急的哭出來；但如果不是特別不疼愛兒子的寡情婦人，或者竟不理會我們的話呢！所以情感這樣東西是最重要的，大家不要忽略過去。並且我的意思我們要求如何如何，不是因所要求的東西而要求，是感覺着問題不得不要求。

求。這。句。話。怎。麼。講？就。是。說。我。們。的。要。求。不。是。出。於。知。識。的。計。算，領。着。欲。望。往。前。是。發。於。知。識。的。提。醒。我。們。情。感，要。我。們。如。此。作。的。要。求。自。由。不。是。計。算。自。由。有。多。大。好。處。便。宜。而。要。求。的，是。感。覺。着。不。自。由。的。不。可。安。而。要。求。的。（我。從。前。看。見。婦。女。雜。誌。上。討。論。結。婚。自。由。與。不。自。由。的。利。弊。好。生。不。耐。看。）我。願。意。大。家。的。奮。鬥。不。出。於。前。種，而。發。於。後。一。種。奮。鬥。而。死。的。或。者。多。是。後。一。種，論。者。却。夾。七。夾。八。替。他。計。算，我。不。耐。聽！並。且。自。殺。的。人。都。是。情。感。激。越，凡。情。感。激。越。或。欲。望。盛。張。的。時，知。識。的。計。算。是。沒。用。的。你。說。的。話。同。他。全。不。相。干。況。我。們。遇。情。感。動。人。的。事，應。當。動。點。情。感。情。感。便。是。佔。有。性。的。對。頭，能。使。情。感。豐。富，那。佔。有。性。便。無。獨。獨。之。患。了。陳。先。生。省。克。人。類。佔。有。性。是。消。極。的。法。子，這。涵。養。與。發。揮。情。感。是。積。極。的。道。路。北。京。的。婦。女。不。來。弔。一。弔。李。女。士，却。華。裝。麗。服。坐。汽。車。去。滿。街。跑，許。多。婦。女。并。不。要。求。婦。女。解。放，這。都。是。麻。木。麻。木。就。是。處。於。情。感。的。反。面。他。自。己。既。不。要。求，你。便。怎。樣。指。點。問。題，乃。至。把。解。決。問。題。的。道。路。都。告。訴。他。他。

只是不理會！簡直全不中用！現在重要在怎樣使婦女界感覺他們自身種種問題？有了迫切的要求，自然會尋覓路子去解決。所以這時候怎樣條達發育情感，便是必要的了。那提倡欲望，雖然也能使人往前動作，但我不贊成。不但危險，而且是錯誤。人的行為不能像作買賣一般去計算的，今天的追悼會如果用計算家的說法，那李女士已經死了，我們追悼他有什麼用處，却破費許多錢財一天光陰，豈不失算！但人的情感他覺得定要這樣作，不能計賠賺的。雖然如此，今天大家能都到這裏來聚會，看見這情景，懸了許多輓辭，聽了這般的音樂還有哀悼的歌聲，却能把大家的情感活動一活動，不致沉淪麻木。這是我們今天開會的本意，說起來却也算很大的成功。

還有附帶的一句話，便是這富於情感是東方人的精神，大家一定生疑問：難道西方人便沒情感麼？這話很長，非今日演說的範圍，不能講說，不過我要附一句在此罷了。

宗教問題講演

（錄少年中國雜誌）民國九年

少年中國學會拿這個問題讓我們討論，我覺得很合意。但這却並不是喜歡人研究宗教，是喜歡人研究問題。我們最好不要糊里糊塗去講學問，最好要去研究問題。拿到了問題去求解決，然後知道要怎樣搜集材料，怎樣用思慮。因這一個問題必牽涉出別的問題，如此問題愈問愈多，材料愈搜愈富，思慮愈用愈精，自然建築成功一副自己的整盤有統系的深複的思想。若徒然泛濫羣籍，那全無結果。常見有好多號稱學問之士，待遇見問題總是只有極淺薄的感想，全不配去下解決。因為他們心裏漠無問題，所以前人的學說各家的主張雖亦聽了好多，全不濟事。那其間兩相乖反的，他也不知曉得他們何以生出乖反；甚或不曉得他們是乖反的，麻麻糊糊過去。自己初沒有一點真切的主見，所以他不求領悟對面人的意思；他不想知道別人為什麼與他不同。必定自己心裏有問題，才會留意別人的意見，而亟求個真理歸宿。所以我

覺得今日好學深思的人實在不多得。留意他人意見，急欲知道知道便是好學。在這些不同的意見中，一定要求個解決便是深思。現在的人都是不好學不深思，你問他除了淺薄感想之外還有什麼！像這樣提出問題去研究最好。得到一點是一點，都是當真自己的東西。一直走下去，自然會遠到大成，不浮泛淺薄了。

還有一層，我以爲研究某項問題應當請某項專門學者來討論，像這個問題去找屠孝實先生很好，若那不相干的人本來不負責任，自然說不負責任的話了。至於我本不是專研這宗教問題的，不過我喜歡研究印度學問，而印度所有的東西統不過是宗教，除了宗教便沒有東西，所以我對這問題倒也脫不了干係。譬如大家要講宗教是什麼？那在世界宗教佔最重要位置的印度各宗教（這是誰也不能否認的）當然是構成正確宗教概念的最重要資料。這種資料的供給，便是我的責任。又如大家要問宗教是不是已屬過去

的東西，那簡直印度文化的命運都繫在這個問題上。因為他是以宗教的命運爲命運的，宗教倘在未來人類生活上還需要他，則印度文明正是參考的好資料；倘宗教是用不着，則印度文明也就提不起了。這關係印度文明命運的問題，研究印度文明的人當然負一點解答的責任，所以我出來說句話。

不過我想我說了出來也沒有什麼結果的。我雖有明白確定的結論，但世人不會相信這結論是當真靠得住的。在我自己認爲得到不復置疑的解決，但拿了出來，恐大家未必認爲得到解決。所以我這話原來不想說的。當少年中國學會發表不許信宗教的人入會時節，我遇到李守常、張申甫兩位，問起這種主張是出於什麼意思。他們因自己巴黎發動也摸不清楚，還問我有什麼意見。我說沒什麼意見，當真是沒什麼意見。這個問題的解決離我們還遠的很，現在我們不論用什麼樣的態度對他都可以使得。即或對他下一個不對的解決也無甚緊要——差不多就是說不對也好。並且在這問題還遠的時

候，說話也很難說。我很感覺有一種關係，使我不能說。大家要知道「說話」是怎麼回事？說話是要我們兩個人彼此的意思相喻。要得說話相喻，那頭一椿最要條件就是說話以前必須兩人的材料相同——宇宙相同。照我們——唯識家的意思所有這世界上人並不是共一個宇宙，不過是大致相同罷了。你所見的花，並非我所見的花，不過兩下大致相同，所以我說花怎樣怎樣，你聽了也能相喻。倘是有眼疾的人，我說花怎樣香，他還相喻；我說花怎樣美，他就不相喻了。這就所謂材料不同——宇宙不同。在同時際方才有話可講，在這不同的時際直是無話可講的。平常都不覺到此層，即因平常所說者材料多屬相同，就或間有爭論，也都因推理的不同，材料上的問題比較得少，即有亦只要一經點明，便可相喻。現在去說宗教，這完全出於特殊的宇宙——却不出於特殊的推理——為平常大家所感覺不到的材料。即便極力去點明，也不相喻。（此所謂平常大家所感覺不到的材料是什麼看後文便知）——所以這

話直有不能說之勢。倘然諸位不問這個問題的時候，很可以就置之不論不議之列。現在少年中國學會拿他當真成了問題，不得已只好去說一說。但是所說的我知道還是不能得大家相喻，若承認我所下的解決，那更非所敢望了。

現在說到本題了，頭一句自然要問宗教究是何物？知道了這層，然後對於宗教的真妄利弊，此後存在不存在的話方好去說，否則無從說起。差不多將「宗教是什麼？」弄明白了，各種問題便算已經解決了。絕不應明確的「宗教」觀念未得到，便胡亂評斷什麼宗教的存廢！

我們看好多的宗教，形形色色，千奇百怪，什麼樣子都有，很不一致。但我們必要尋出他們一致的地方，方能漸漸曉得宗教是怎麼一回事，而有一個明白真確的「宗教」觀念。這所謂一致的地方，就是所有宗教的共同必要條件。其非一致的，就不算宗教的必要條件，不過是某宗教或某項宗教的現象。

罷了。斷不應把這殊象認作『宗教』觀念構成的一義。如此研求下去，我們得到一個歸結是：

所謂宗教的，都是以超絕於知識的事物，謀情志方面之安慰勗勉的。

我們就着衆人所認為宗教的去研尋，尋到如此的結果；無論怎樣高下不齊，種種的宗教，個個皆然，沒有一個例外。除非那聚訟未決的孔教，或那立意闢創未經公認的赫克爾一元教，倭鏗精神生活等等，有些不合而已。這些不合，不但不能證明我們結論之非，反倒看出我們結論之是。孔家是否宗教之，所以聚訟未決，正以他不甚合我們所說的條件，才招致人家疑問。換句話說：如果孔家亦合乎這結論，就不致聚訟不決了。這以見我們所說是深得宗教的本真——本來面目。而那赫克爾倭鏗，都是要變更宗教面目的，當然不會同我們就宗教本來面目尋出的說法相合。他之不合於我們，正爲我們之膺合於宗教也。他們的說法都是拿着自己的意思去說的，我們則純就客觀的事

實爲材料而綜合研尋的，其方法原不同。方法所以不同，因爲我們只想知道宗教的真相，而他們則想闢創宗教也。凡意在知道宗教真相的，我們的說法大約是無疑問的了。至於孔教何以既非宗教而似宗教，何以中國獨缺乏宗教這樣東西，與赫克爾倭鏗之徒何以立意謀宗教之闢創，俱待後面去解說。

這結論分析開來可以作爲兩條——宗教的兩條件：

- 一 宗教必以對於人的情志方面之安慰勗勉爲他的事務。
- 二 宗教必以對於人的知識作用之超外背反立他的根據。

這兩條件雖是從上頭一句話分析出來的，也是就客觀事實研尋出來如此。無論怎樣高下不齊的宗教，所共同一致的。我們試去講明這兩個條件。然後再合起來講那一句總的。

對於人的情志方面加以勗勉，可以說無論高低或如何不同的宗教所作皆此一事，更無二事。例如極幼稚低等的拜蛇拜黃鼠狼，乃至供奉火神河神

瘟神種種。其仙神的有無，且無從說他，禮拜供奉的後効能不能如他所期，也。不得而知。却有一件是真的；就是他禮拜供奉了，他心裏便覺安甯舒帖了，懷着希望可以往下生活了。這便所謂對於情志的勗慰。便是程度高了許多的大宗教，如基督教等其禮拜祈禱，喊上帝，語其實際也還是如此。乃至基督教所作用於托爾斯泰的，托爾斯泰所受用於基督教的，也還是如此。宗教除與人一勗慰之外，實不作別的事。此即大家所謂得到一個安心立命之處是也。在托爾斯泰固然當真得到一個安心立命之處，得到一個新生命，而其他基督教徒也未嘗不可說是如此。在較高的宗教固然能給人一個安心立命之處，即其他若拜蛇拜鼠也何嘗不是如此呢？不過各人所懷問題不同，得到的答也不同——情志知識的高下淺深不同，得到的安慰勗勉因之而差異。若其得安慰勗勉則無二也。在當初像是無路可走的樣子。走不下去——生活不下去的樣子，現在像是替他開出路來，現在走得下去了。實言之不外使一個人。

的。生。活。得。以。維。持。而。不。致。於。潰。裂。橫。決。這。是。一。切。宗。教。之。通。點。宗。教。蓋。由。此。而。起。由。此。而。得。在。人。類。文。化。中。佔。很。重。要。一。個。位。置。這。個。我。們。可。以。說。是。宗。教。在。人。類。生。活。之。所。以。必。要。（是否永遠必要將來佔何位置下文去說）

對於人的知識作用處於超外背反的地位可以說無論高低或如何不同的宗教所持皆此態度，更無二致。例如那蛇與鼠在禮拜他們的都說他是大仙，具有特別智能。若照我們知識作用去論斷，總說不下去，他便不得立足了。所以他總要求超絕於我們知識作用之外。又如那火神瘟神我們並不曾看見，而要認他是有，也是在超乎知識地方去立足。基督教的上帝，婆羅門的梵天……沒有不是如此的。無論他們的說法怎樣近情近理，他那最後根據所在，總若非吾人所與知；或為感覺所未接，或為理智所不喻。由此大家一說到宗教就離不了「超絕」同「神秘」兩個意思。這兩個意思實在是在宗教的特質，最當注意的。我們試略加講說：

- 一、超絕 所謂超絕是怎麼講呢？我們可以說就是在現有的世界之外什麼是現有的世界呢？就是現在我們知識中的世界——感覺所及、理智所統的世界。宗教爲什麼定要這樣呢？原來所以使他情志不甯的是現有的世界在現有的世界沒有法子想，那麼非求之現有的世界之外不可了。只有衝出超離現有的世界才得勗慰了。那一切宗教所有的種種「神」、「仙」、「帝」、「天」……的觀念都應於這個要求而出現的，都是在現有的世界之外立足的。因此一切宗教多少都有出世的傾向——捨此（現有世界）就彼（超絕世界）的傾向，因爲一切都是於現有世界之外別闢世界而後藉之而得安慰也。「超絕」與「出世」實一事的兩面，從知識方面看則曰超絕，從情志方面看則曰出世。
- 二、神秘 所謂神秘是什麼呢？大約一個觀念或一個經驗不容理智施其作用的都爲神秘了。這只從反面去說他，他那積極的意味在各人心目

中，不容說。宗教爲什麼定要這樣呢？因爲所以使他情志不甯的是理智清楚明瞭的觀察。例如在危險情境的人，愈將所處情境看的清，愈震搖不寧。托爾斯泰愈將人生無意義看的清，愈不能生活。這時候只有掉換過一副非理性的心理，才得拯他出於苦惱。這便是一切神秘的觀念與經驗所由興，而一切宗教上的觀念與經驗莫非神秘的也就是爲此了。超絕與神秘二點實爲宗教所以異乎其他事物之處。吾人每言宗教時，殆即指此二點而說。故假使其事而非超絕神秘者，即非吾人所謂宗教。母審別名以名之，之爲愈也。此類特別處：「感覺所未接」「理智所不喻」「超絕」「神秘」可以統謂之「外乎理知」。理智不喻的固是外乎理知，感覺未接而去說具體東西，便也是理智不喻的了。若神秘固是理智不喻的，超絕尤非理智範圍。一理智中的東西皆非東西，而相關係之一點也。超絕則絕此關係也。故一言以蔽之曰：外乎理智，但理智是人所不能不信任的。宗教蓋由

此。而。受。疑。忌。排。斥。幾。乎。失。其。文。化。上。的。位。置。這。一。點。我。們。可。以。說。是。宗。教。在。人。類。生。活。上。之。所。以。難。得。穩。帖。和。洽。

分言之，則對於人的情志方面加以勗慰，與對於人的知識作用處於超外爲宗教之二條件，合起來說則固一事也。一事唯何？即前頭所標「以超絕於知識的事物謀情志方面之安慰勗勉」是已。此一事不容分開爲情志方面之安慰勗勉其事盡有然不走超絕於知識的一條路則不算宗教也。反之，單是於知識爲超外而不去謀情志方面之安慰勗勉者，亦不是也。必「走超絕於知識的一條路以謀情志方面之勗勉」之一事乃爲宗教。所有宗教皆此一事。特此一事之作法各有不同耳。或者是禮拜，或者是祈禱，或者是者諷詠，或者清靜，或者苦行，或者禁慾，或者瑜伽……種種數不盡。然通可謂之一事——對於出世間（超絕於現有的世界之世界，現有的世界則吾人知識中之世界也，具如上說）致其歸依而有所事爲是也。此一事作得一點則

得一點之勗慰而愈作亦愈遠現世而趣近現世之超離故此一事吾名之曰「出世之務」宗教者出世之謂也宗教之爲宗教如此如此我們不曾有一絲增減於間我們既明宗教之爲物如此夫然後乃進而問若此其物者在後此世界其盛衰有廢何如呢我們還是要他好還是不要他好呢我們試以前問爲主，後問爲副，而研求解答之。

若問宗教後此之命運，則我仍宜分爲二題以求其解答：（一）人類生活的情志方面果永有宗教的必要乎？（二）人類生活的知識方面果亦有宗教的可能乎？假使不必要，而又不可能，則宗教將無從維持於永久。假使既必要，而又可能，夫雖得而廢之，此皆可兩言而決者。若其雖必要而不可能，或雖可能而不必要，則其命運亦有可得而言者。

（一）人類生活的情志方面果永有宗教的必要乎？我們要看以前曾顧宗教去勗慰的情志都是如何樣的情志？以後世界還有沒有這些樣的情志？

這些樣的情志是不是定要宗教才得勗慰？倘以後沒有這些樣的情志，則宗教不必要。即有這些樣的情志，雖以前曾賴宗教勗慰，却非以後定要宗教勗慰而不能變更替換者，則宗教仍爲不必要。至於以後人類生活遷異，有沒有另樣須要宗教勗慰的情志，則吾人未曾經驗者亦不欲說他。吾人唯就現有，以後仍要有，又無別種辦法者，而後說爲宗教的必要。

我們就着一般宗教徒在他正需要，接受，信奉宗教的時節，看其情志是怎樣的？再對着不信教的人在他拒却宗教的時節，看其情志是怎樣的？結果我們看到前一種情志與後一種情志可以用「弱」「強」兩字來表別。他所有前種的人他的情志都是弱的，他總自覺無能力，對付不了問題，很不得意的……所有後種的人他的情志都是強的，他總像氣力有餘樣子，沒有什麼問題，很得意的……大概教徒的情志方面都是如此弱的狀態，不過因爲問題不同，所以弱的有不同罷了。然則宗教是否即立足於人類情志之弱的一

點上呢？不是的。如此狀態有時而變的。不過當人類能力稚弱的時節如此，能力增進態度就改換了。雖改換却非宗教便要倒的。在以前人類文化幼稚的時期，見厄於自然，情志所繫，問題所在，只不過圖生存而已。而種種自然界的東西，都是他問題中對付不了的東西，於是這些東西幾乎就莫不有神祇了。諸如天，地，山，川，風，雲，雷，雨，……的神是也。而其宗教之所務，自也不外祈年禳災之類了。一旦文化增高，知識進步，漸漸能征服自然，這種自覺弱小必要仰賴於神的態度，就會改變。因為這是一個錯誤，或幻覺，人類並不弱小。（同樣來征服自然最得意時節之自覺強大尊威一樣幻妄，都是一時的不能常久，記得羅素從考算天文而說人類的渺小，這雖與前之出於主觀感情的兩樣，但也不對，這怕是他們理性派的錯誤，但却非理性的錯誤，理性不會錯誤。）宗教之所以在人類文化初期很盛到了後來近世就衰微下來，所以在別的地方不受什麼排斥，而翻在宗教勢強的歐洲大遭排斥，都是爲人類情志方

面轉弱爲強的原故。有人以爲近世宗教的衰敗，是受科學的攻擊，其實不然。科學是知識，宗教是行爲，知識並不能變更我們行爲，行爲是出於情志的。由科學進步而人類所獲得之『得意』、『高興』，是打倒宗教的東西，却非科學能打倒宗教。反之，人若在情志作用強烈時，無論什麼不合理性的東西，他都能承受的。如此我們看這樣自覺弱小的情志，在近世已經改變，日後也不見得有了。（即有這類對自然的問題，因情志變了，也不走這宗教一途，）那麼宗教如果其必要只在此，也將爲不必要了，但是我們看見只應於這種要求產生的宗教，不必要罷了，只這種現在不必要的宗教，倒了罷了，宗教並不因之而倒，因爲人類情志還有別的問題在。

雖然好多宗教都是爲生存問題，禍福問題才有的，但這只是低等的動機，還有出於高等動機的。這高等動機的宗教，經過初期文化的印度西洋都有之。唯中國無之，中國文化雖進而其宗教仍是出於低等動機，——禍福之念，長

生求仙之念——如文昌呂祖之類；其較高之問題皆另走他途，不成功宗教。不過一宗教成立存在絕非一項動機，一項動機也怕不成宗教，所以很難分辨罷了。比較看去，似乎還是基督教富於懺悔罪惡遷善愛人的意思；基督教徒頗非以生存禍福問題而生其信仰心者。我曾看見過一位陳先生（陳震武先生的兒子）他本是講宋學的，後來竟奉了基督教。他把他怎樣奉教的原故說給我聽。話很長，很有味，此時不及叙。簡單扼要的說：他不是自覺弱小，他是自覺罪惡；他不是怯懼，他是愧恨，他不求生存富貴，他求美善光明。但是——個人自己沒有法子，沒有力量將作過的罪惡消除，將愧恨之心放下，頓得光明別開一新生命，登一新途程，成一新人格——這如勇士不能自舉其身的一樣——只有哀呼上帝拔我，才得自拔。他說上帝就在這裏，宗教的必要就在這等處。我很信他的話出於真情，大概各大宗教都能給人以這樣的勸慰，不單是基督教。這在宗教以前所予人類幫助中是最大之一端，在以後也很像是

必要。人類自覺弱小懼怯可以因文化增進而改變，但一個人的自覺罪惡而自恨，却不能因文化增進而沒有了。（人類自覺生來就罪惡這是會改變的，但一人作過罪惡而自恨，或且因文化之進而進，）除非他不自恨則已，當真自恨，真無法解救這時他自己固不自恕即自恕也。若不算數即他所負罪的人恕他，也若不算數其餘人類任何人說是恕他都不能算數。只有求之超乎這些而撫育這些的只有呼天喊上帝而恍若上帝恕他一切才得如釋重負恍若上帝在旁幫他自新才覺頓得光明幾乎舍此無他途，或走他途絕無如是偉力神効。然則宗教的必要是否即在此呢？還不是的。論起來這樣的情志後此既不能沒有，而對他的勸慰舍宗教又無正相當的替代誠然是必要了。但這必要是假的，是出於「幻情」明是自己勸慰自己而幻出一個上帝來。假使宗教的必要只在這幻的上邊，也就薄弱的很了。（況且還有許多流弊危險此處不談）然而宗教的真必要固還別有在。

照上邊這一例，已經漸漸感覺說話的人與聽話的人所有材料——宇宙同不同的問題。因為我亦曾有陳先生那樣的材料，即我亦曾厭恨自己，幾於自殺，所以對他所說的話得少分相喻。而大家若沒嘗過這味道的，就有難得相喻之感。但這還非難的，例如那某時期之托爾斯泰之宇宙便非我們大家一般人所有的了。（如有托爾斯泰的宇宙其人便一托爾斯泰）在那時他覺得「人生無意義。」雖然這五字你也認識，他也認識，彷彿沒甚難解，其實都並不解。這五字不過是符號喚起大家的「人生無意義」之感罷了，大家若沒有此感，便如與瞎子說花怎的美觀，簡直不相喻的。然聰明人，多情多欲的人多有此感，不過有強弱淺深之差。現在不管大家相喻到何如，姑且去說就是了。在托翁感覺人生無意義時節，他陷於非常之憂惱痛苦，不定那一時就會自殺。却一旦認識了基督，等到了上帝，重複得着人生意義，立時心安情慰而勉於人生。差不多同已死的人復得再生一般。這非宗教之力不及此。然則

宗教的必要就在對付這類問題的麼？誠然宗教多能對付這類問題，而且有從這類問題產出的宗教。然還不定要宗教。這類問題——人生空虛無聊，人生究竟有何意義——也可徑直走入否定人生一途，也可仍舊折回歸還到勉於人生。由前一途其結果固必為宗教；或長生的出世法如道教及印度幾外道，或無生的出世法如佛教及印度幾外道。由後一途其結果則不必為宗教如托翁所為者，盡可於人生中為人生之慰勉，如孔家暨後之宋明儒皆具此能力者也。並且我們很可以有法子保我們不陷於如此的境地，則宗教尤其用不着了。原來這樣的人生空虛無意義之感還是一個錯誤。這因多情多欲的入一味向前追求下去，處處認真而且認得太實，事事要有意義而且要求太強，趣味太濃，計較太盛，將一個人生活的重心全拋在外邊。一旦這誤以為實有的找不着了，便驟失其重心，情志大動搖起來，什麼心腸都沒有了，只是焦惶慌怖苦惱難集一切生活都作不下去。在這茫無着落而急求着落的時候。

很容易一誤再誤。抓着一個似是而非的東西，便算把柄，如托翁蓋其例也。在生活中的，一件一件的事情，我們常辨別他的意義，評算他的價值，這因無意中隨便立了一個「標的」在，就着標的，去說的這種辨別評算，成了習慣，挪到根本的人生問題，還持那種態度，硬要找他的意義價值，結果却不曉得別的事，所以可評算的，因他是一較大關係之一點，而整個的人生，則是一個獨絕，不更關屬於一較大之關係，不應對之究問其價值意義，結果之如何，始既恍若其有繼則恍若其無，旋又恍若得之者，其實皆幻覺也。此種辨別計較評算，都是理智受了一種「爲我的衝動」，而在那裏起作用。一個人如果盡作這樣的，生活實是苦極，而其結果必倦於人生，會要有人生空虛之感，竟致生活動搖。例今之羅素輩，皆知此義，若於生活中比較的憑直覺，而不用理智，當可少愈，而尤莫妙於以「理智運直覺」使人涵泳於「一直覺的宇宙」中，凡倭鏗所謂精神生活，羅素所謂靈性生活，皆目此也。（按兩家於英語皆爲 The

Life of Spirit 字樣而說法不盡同，時下譯家對前多譯稱精神生活，對後多譯稱靈性生活，有個分別也好。）又若諸提倡藝術的人生態度者，或提倡藝術生活者，或提倡以美育代宗教者，（此說之安否另議）其所傾向蓋莫不在此也。此其說過長，非今日能罄。我們且只說此種傾向幾為今日大家所同，而且很可看清改造後的社會那時人確然是這樣生活無疑。這樣生活作去宗教當真有措而不用之勢。並非這樣生活太美滿，沒有什麼使情志不甯的問題，是我與宇宙融合無間，要求計較之念銷歸烏有，根本使問題不生也。什麼人生有意義無意義，空虛不空虛，短促不短促，他一概不曉得。這時是將傾欲在外邊的重心拂了回來，穩如泰山，全無動搖。因此而致情志動搖者既沒有，即無待宗教去勗慰，使宗教之必要在此，宗教將為不必要了。然宗教之必要固不在此，而別有在。

我們尋繹田漢君與曾慕韓君的信，他意思裏所隱約指的宗教的必要，是

宗教能令我們的情感豐富熱烈而生活勇往奮發。我們看差不多大家都認悲憫愛人的懷抱，犧牲一己的精神是宗教家的模樣。這有沒有相連的關係呢？似乎是有的。這種特殊的懷抱與精神實出於一種特殊的宇宙觀——不由理智的而為非理性的神秘的宇宙觀。因他這種宇宙觀是宗教式的宇宙觀，所以多半是宗教家才得有此了。既然宗教才得有此，此而必要，亦即宗教的必要了。我們看見有這種懷抱精神的人，他的生活很活潑奮發而安定不搖，可以說於他自己很必要的。而這樣人於人羣也像很必要的。然則宗教的必要是不是在這裏呢？這實非必要。我們覺得單就個人看，人的生活活潑奮發與溫愛的態度是必要的，若「悲憫」「犧牲」和田君所說的「白熱」似無必要。而生活活潑奮發與溫愛的態度非必宗教才能給我們，這是很明白的。若就人羣來看，雖然在現在我們很提倡悲憫、犧牲、熱情，却恐一旦食用不着，都因社會有病，社會制度不良，或者文化低時人力不勝天行，才需要這樣。

人。但這非長久如此，故爾救人的事殊非永遠必要。假使宗教的必要不過如此，則宗教便也不得長久了。然宗教的必要固別有在。

這一個個必要的鑒定也不能很詳盡，我現在可以把宗教的真必要告訴大家了。這個話說出來似也不希奇，却待細細批評過，方曉得只有他是真的。從這真的必要纔產出真的宗教，宗教之真直到此才發現。這便是印度人——尤其是數論和佛教所問的問題。我們看小乘經（如佛本行集經等）上邊叙說佛當初是為什麼出家，那就是代表本來的佛教所覺得的宗教必要是怎樣一個意思，那就是代表出來佛教是應於那種要求而起的。（所以說作「本來的佛教」是因到大乘教便稍不同，但我並不說大乘教是後來纔有的——照那經上的話，大約可以分作兩種問題，却有一種是尤常常說的。均略為講明於下：

經上叙說佛未出家時，發見了人生上的問題，使他心動情搖，屏去左右思

惟莫釋的計有四次。頭一次略叙云：

太子出遊，看諸耕人，亦隨辛勤，被日炙背，塵土塗身，喘呷汗流。牛虻犂蟻，時時捶掣，犂耨研頰，鞅繩勒腦，血出下流，傷破皮肉，犂塲土撥之下皆有蟲出，人犂過後，諸鳥雀競飛吞啄取食。太子見已，生大憂愁，思念諸衆生等有如是事。語諸左右悉各遠離，我欲私行。即行到閭浮樹下，於草上跏趺而坐，諦心思惟，便入禪定。

以後第二次便是於城東門遇老人，第三次是於城南門遇病人，第四次是於城西門遇死人。每次有遇皆屏人默坐，慘切憂思，不能去懷，大約便都是問題所在了。這四次中頭一次是一種問題，後三次是一種問題。頭一次的問題意思是說『衆生的生活都是相殘』。所以數論和佛教皆持慈悲不殺之義，不肯食肉。（由戒殺故不食肉，並不包在不喫葷範圍內，葷謂葱等之屬）並且正在生機活潑欣欣向榮的果蔬也不肯割採，只喫那老敗的（此說偶忘

其何出——差不多是他對着這樣殘傷的事。他心裏便疼一樣。他這個疼便是你大家所沒有的感覺，所感覺不到的材料，即便去點明也還不喻的。像這衆生相殘的世界是他所不能看的，但是我們能想像世界衆生會有不相殘的一天麼？這明是不可能的。連自己的生活尙不免於殘傷別物，那鳥獸蟲豸本能的生活怎得改呢？那麼這樣世界他就不能一日居，這樣生活他就不能往下作。他對於這樣生活世界他唯一的要求就是脫離。我們試鑒定剖析他這種痛感或有沒有錯幻之處？有沒有可以安慰之法？後此世界能不能使他不生此感？他實在沒有錯幻之點可指，他出於吾人不能否認之真情，頂多說他要求過奢罷了。但這由我們的情有所未至，對於他的情感不相喻，所以拿理智來評算情感，說這種隔膜無當的話。其實他這種的感是無可批評的，只有俯首承認。並且這個是全無安慰之法的，客觀的局面固無法改變，主觀的情志亦無法掉換轉移。對於別種情志不甯時所用的轉移方法如所謂使人涵

泳——「直覺的宇宙」中者，至此全不中用。這個痛感便是直覺，（一切情感俱屬直覺）正以他出於直覺，而且不攙理智之單純直覺，所以不可轉移。不能駁回。若問他於後此世界如何？我們可以很決斷不疑的明白告訴你，這種感情頂不能逃的莫過於改造後的世界了！因為後此世界人類的生活之尚情尚直覺是不得不然，這對以前固為一種糾正補救，而其結果適以為後來之自殺（並且我們很清楚那時所尚並非浮動激越走極端的感情，而是孔家平穩中和的感情，但其結果皆適以自殺）就是說人類陷於非生此感不可之地步，引入無可解決之問題以自困也。所以吾人對此只有承認其唯一「脫離」之要求不能拒却。宗教自始至終皆為謀現前局面之超脫，然前此皆假超脫，至此乃不能不為真超脫。真出世矣。宗教之真於是乃見，蓋以宗教之必要至此而後不拔故也。

然上面之一問題不常說，其常說者為後三項老病死之問題。所以我們去

講說印度人的問題時節亦常常只說這三項便好。這三項爲一種問題，即「衆生的生活都是無常」是也。他所謂老，病，死不重在老，病，死的本身。老固然很痛苦的，病固然很痛苦的，死固然很痛苦的，然他所痛苦的是重在別離了。少壯的老，別離了。盛好的病，別離了。生活的死，所痛在別離。即無常也。再節經文：

太子駕車出遊，

既又出城西門見一死屍。衆人輩行，無量姻親圍繞哭泣，或有散髮，或有捶胸，悲咽叫號。太子見已，心懷酸慘。還問馭者。馭者自言，此人捨命，從今已後不復更見父母兄弟妻子眷屬；如是恩愛眷屬生死別離更無重見，故名死屍。一切衆生無常至時，等無有異。太子聞語，命車回宮，默然繫念如前。終於城北門更見比丘，鬚髮畢除，著僧伽黎，偏袒右肩，執杖擎鉢，威儀肅整，行步徐詳，直視一尋，不觀左右。太子前問。答言我是比丘，能破結

賊，不受後身。太子聞說出家功德，會其宿懷，便自唱言：「善哉！善哉！天人之中此爲最勝，我當決定修學是道。」時年十九，二月七日，太子自念出家時至。於後夜中內外眷屬悉皆昏睡，車匿牽馬，踰城北門而出。爾時太子作師子吼：「我若不斷生老病死憂悲苦惱，不得阿耨多羅三藐三菩提，要不還此！」（就印度哲學概論所節佛本行經更節之）

這是頂能代表他們的問題之一段話，但問題固不止一件。他們覺得好多事情不願看見，不忍看見。比如看見花開得很好看，過天看見殘落了，此爲最難過。最不忍的時候。覺得沒法想！昨天的花再也看不見了！非常可憫，憫的過不去。又如朋友死了，父母妻子恩愛家庭的人死了，直痛煞人！覺得不能受，我不能再活着！或者幼時相聚的人，一旦再見老了，要想恢復以前幼時樂境不可能了！恨煞人！或者看着親愛的人乃至餘人，病苦宛轉，將如何安慰他才好？急煞人！尤其是看見別人爲其親愛病苦而着急時候，或看見別人爲其親愛

之死而哀痛時候——如佛之所見，覺得實難過不忍。我如何能叫死者復活以安慰他才好？我怎麼能够將世間的老病死全都除掉，永不看見！若這樣的世
界我則不能往下活！那麼唯一的歸向只有出世。

我們試鑒別像如此的情感要求有沒有錯幻之處。大家。要。留。意。他。們。印。度。人。這。種。的。怕。老。病。死。與。中。國。人。的。怕。老。病。死。很。不。同。從。印。度。式。的。怕。老。病。死。產。出。了。慈。悲。勇。猛。的。佛。教。從。中。國。式。的。怕。老。病。死。產。出。了。一。般。放。浪。淫。樂。唯。恐。不。遑。的。騷。士。達。人，同。訪。藥。求。仙。的。修。煉。家，都。因。根。本。上。當。初。問。題。大。有。不。同。的。原。故。中。國。人。總。是。想：「一。個。人。不。過。幾。十。年，頂。多。一。百。年。的。活。頭，眼。看。要。老。了！要。死。了！還。不。趕。快。樂。一。樂；」或者「還。不。想。個。長。生。不。死。的。法。子。麼？」你。看。自。古。文。藝。如。所。謂。詩，歌，詞，賦。所。表。的。感。情。何。莫。非。前。一。種；而。自。古。以。來。的。本。土。宗。教。如。所。謂。方。士。道。家。者。流。其。意。向。何。莫。非。後。一。種。呢？像。這。樣。的。感。想，姑。不。論。他。可。鄙。實。在。錯。謬。不。合。他。的。錯。誤。始。則。是。誤。增。一。個。我，繼。則。是。妄。減。一。個。我。「我」

是。從。直。覺。認。識。的。（感。覺。與。理。智。上。均。無。『我』）但。直。覺。只。認。識。無。有。判。斷，
尤。不。能。區。劃。範。圍。（感。覺。亦。爾）判。斷。區。劃。理。智。之。所。事。也。而。凡。直。覺。所。認。識。
者。只。許。以。直。覺。的。模。樣。表。出。之，不。得。著。為。理。智。之。形。式。現。在。他。區。劃。如。許。空。間。
如。許。時。間。一。範。圍。而。判。立。一。個。我。又。於。範。圍。外。判。『我』。不。存。實。誤。以。直。覺。上。
的。東。西。著。為。理。智。之。形。式。也。質。言。之。『我』。非。所。論。於。存。不。存，亦。無。範。圍；而。他。
全。弄。錯。了，且。從。此。錯。的。觀。念。上。邊。有。許。多。的。設。想，豈。不。全。錯。了。麼！此。段。話。從。
認。識。論。來。莫。輕。忽。看。過。印度人的感想則與此不同，中國人是理智的。錯。計。
誤。慮。而。印度人則直覺的。真情實感也。印度人之怕死，非怕死，而痛無常也。於。
當。下。所。親。愛。者。之。死。而。痛。之，於。當。下。有。人。哀。哭。其。親。愛。者。之。死。而。痛。之，不。是。於。
自。己。未。來。之。死。而。慮。之，當。他。痛。不。能。忍。的。時。候，他。覺。得。這。樣。世。界。他。不。能。往。下。
活。誠。得。一。瞬。不。願。者。彼。早。自。裁。矣。但。怕。死。不。了。耳，死。了。仍。不。得。完。耳。死。不。是。這。
樣。容。易。的，必。滅。絕。所。以。生。的。而。後。得。死，所。以。他。堅。忍。辛。勤。的。去。出。世。即。求。死。彼。

非怕死，實怕活也。與中國之慮死戀生者適得其反焉。故道家之出世甯名之曰戀世。此輩自慮其死者，蓋全不怕這些年中會要看見幾多他人之死。彼於他人之死，於朋友之死，於所親愛者之死，想來都是不動心的了！何其異乎？印度人之所爲耶？故一爲寡情一爲多情，其不同有如此者，不可不辨也。寡情故運理智而計慮未來，多情故憑直覺而實感當下。此種真情實感，吾人姑不論其可仰，抑實無從尋摘其知識上之疵斑。還有一層情志之從理智的錯計來者，可以駁回轉易，中國人凡稍得力於孔家者，便可不萌此鄙念。而情志之從直覺的實感來者，全不能拒却轉易。質言之，前者是有法可想的，後者乃全無辦法也。而客觀一面亦復絕對無能改變。子無謂科學進步可以征服天行也。宇宙不是一個東西，而是許多事情，不是恆在而是相續。吾儕言之久矣。宇宙但是相續亦無相續者相續即無常矣。宇宙即無常更無一毫別的在。而吾人則欲得宇宙於無常之外，於情乃安。此絕途也。吾固知若今日人類之老病死。

可以科學進步而變之也。獨者老病死之所以爲老病死，絕不變則老病死固不變也。若問後此世界此種印度式情感將若何？我們可以很決斷不疑的明白告訴你，那時節要大盛而特盛。我且來不及同你講人類生活的步驟，文化變遷，（請看鄙箸東西文化及其哲學）怎樣的必且走到印度人這條路上來。我只告訴你，這不是印度人獨有的癖情怪想，這不過人人皆有的感情的一個擴充發達罷了。除非你不要情感發達，或許走不到這裏來，但人類自己一天一天定要往感覺敏銳情感充達那邊走，是攔不住的。那麼這種感想也不住的會要臨到大家頭上來。我又告訴你，你莫以爲人類所遇到的問題經人類一天一天去解決，便一天從容似一天，所謂問題的解決除掉引入一更難的問題外，沒有他義最後便引到這類無解決的問題爲止。除非你莫要去解決問題，還可以離得這頂困厄的問題遠些，但是人類一天一天都在那裏奮力解決問題，那是攔不住的那麼。這個問題便眼看到我們前面了。我

們。遇。到。這。種。不。可。抗。的。問。題。沒。有。別。的，只。有。出。世。即。是。宗。教。到。這。時。節。成。了。不。可。抗。的。必。要。了。我。這。話。你。若。相。喻，你。便。相。信。你。若。不。喻，你。自。不。信。三。百。年。後。當。與。你。事。實。看。如。此。我。們。研。尋。許。久，只。有。這。一。種。和。前。一。種。當。初。佛。教。人。情。志。上。所。發。的。兩。問。題。是。宗。教。的。真。必。要。所。在，宗。教。的。必。要。只。在。此。處。更。無。其。他。

（未完）

按此文爲民國九年作，其後曾以實吾東西文化及其哲學，并足成後半宗教是否可能之解答。顧兩年來頗悟昔日所云之未是，對於佛教之動機（即宗教之真必要所在）方在懷疑研究中，一時尙不敢有所論列，特用聲明。十二年七月漱冥記

唯識家與柏格森

(錄民鐸雜誌) 民國十年

民鐸雜誌的李石岑君前些日子給我一封信。他說民鐸的第二卷第五期想出一本「柏格森號」要我作一篇文章。李君並且對我講據柏格森自己說：他的學問有得於佛法；還有章太炎先生最近給李君的信，也說柏格森所說的「生命」已竟見到唯識家所謂「藏識。」在李君的意思也看着柏格森對於唯識家或佛家——廣義的唯識家——多少總是有點關係的。我接到李君的信之後，就回答他就着他所說的兩家——唯識家與柏格森——比較着說一說。大約這個題目也是大家很想討論的，因為我們看見大家將唯識家和柏格森比較而論的很多，還不止李君所說的而已，可見這個題目是大家很想討論的。

大凡我們要去比較觀察兩家學問的關係我以為應當有一個方法；不能沒頭沒腦的去比較。第一層，我們應當曉得凡是一家的學問都在整體的上。

邊，不在部分片段的上邊；第二層，我們應當曉得一切的學問都在其方法上，而不在其理論上邊。由此兩層我們就可以知道我們觀察時所應持的方法，就是應當拿兩家的整體去看，拿兩家的方法去看。這個意思本來是很簡單明瞭的，大家也都能看的出來，但是每逢觀察兩家比較時候，對於這種地方總是忽略。所以他們比較所得的結果是全然無常的。

譬如以現在這個題目而論：觀察唯識家與柏格森的時候，我恐怕大家就不甚注意我們方纔所說的兩個要點。因為不甚注意這兩個要點，所以大家去觀察這兩家時，多半總以他們兩家如何如何的相同，如何如何的彼此相契合。但是我現在要提醒大家的，就是他們兩家的方法實在截然不同。我現在這篇文章，祇以說明兩家方法之不同爲限。兩家方法不同之點究竟在什麼地方呢？就是柏格森的方法排理智而用「直覺」，而唯識家却排直覺而用理智。柏氏主張具見他的形而上學引論，創造進化諸書不待叙。唯識家雖

沒說出他的主張，然而印度論理學——即因明——獨發達於唯識家之手，談唯識者必精因明，難道大家不會看見嗎？現在且照唯識家的眼光來看柏格森的主張，實在不承認的，因為唯識家講到知識的時候祇承認兩種東西：就是他所謂「現量」和「比量」。所謂「直覺」這個東西與唯識家這兩樣東西都不合的。

我們現在先說「直覺」怎樣與「現量」不合。有人以為「直覺」與「現量」就是一物，如陳獨秀黎錦熙二君都有過這個話，其實甚不然。照唯識家所說的「現量」一種非尋常所有的不去說他；一種是尋常人的「現量」，他的代表即所謂「前五識的現量」就是心理學上所說的感覺——我們確定他是感覺。（羅素在他心的分析中把感覺說的頗好，因為他區別很嚴。）關係這一點大家可參看我所作的唯識述義和印度哲學概論的第三篇。而柏格森他自己講直覺有兩種：一種是「附於感覺的直覺」一種是「超

乎理智的直覺；』他所說的直覺是指後一種說。這樣看來所謂直覺的或即指前一種的說，同感覺似乎很難分別，然而已竟就不是感覺，不是現量了。至於『超乎理智的直覺』更遠乎感覺，不是現量了。我們再去詳細考究唯識家的說法。唯識家說『現量得體不得義』而所謂直覺的却明明的不得『體』；他所得的很像唯識家所說的『義』。所以我們可以知道直覺決非『現量』。唯識家所說的『體』和『義』又是什麼東西呢？他所說的『體』就是 *Sense-data* 他所說的『義』——唯識家亦謂之『共相』——就是抽象的概念。在得『體』的時候是全沒有一點意思的，唯識家叫做『無分別』或亦謂之『自性分別』。因為他感覺紅的時候，灼然有這一個感覺，所以他叫做『自性分別』。但是這個時候却全然沒有紅的意思，所以他又叫作『無分別』。而在直覺這個東西，大家都曉得他並不單單是這樣沒有意思的一個感覺而已，而實在是能够使我們得到一點意思的，所以直覺與現量

是不同的。Cognition 卽是唯識家所謂「性境」或亦謂之「實色境」而所謂直覺所得那一點意思照唯識家看去非「性境」或「實色境」而應屬於「帶質境」——我確定他屬於帶質境。這個分別很大，容我們有暇慢慢的說。還有一層要注意的：就是唯識家的現量，是要作「瑜伽」工夫，使我們的情意沉下寂無，然後纔能得到，是極「靜觀的」。雖然尋常人的眼等感覺也說爲現量，但是必要指他那全不攙情意的極微細那一境而說。而所謂直覺却是大家都曉得的，都承認是一個半情半知的東西，——一邊是情感一邊是知識作用。這豈不是恰恰與現量相反了嗎？所以現量和直覺決非一物是可以斷言的。

我們再以真覺同「比量」來比較着看。直覺既非現量，那麼是不是比量呢？我們可以簡捷的回答，也不是的。唯識家所說的「比量智」就是現在我們所說的「理智」——我們確定他就是理智。關於這一點也要參看印度

哲學概論的第三篇可以曉得一點。雖然「比量智」所得的概念很像直覺所得的意思，然而實在不同。直覺所得的意思是一種「本能的得到」初度一次就得到如此的意思，圓滿具足無少無缺。「比量智」去得概念，卻要多次逐漸分明，這全非本能的。所以直覺同比量是不能看成一樣。不單他作用的時候有如此不同，而作用後所得的，我們看去也全不一樣。「比量智」所得的是「乾燥的概念」，例如「三角形」的概念是也；而直覺所得的是「含情的意味」，例如「壯美」是也。即同是一個花，在理智概念中的花與直覺意味中的花，也全然兩樣了。所以就這一點看去，比量同直覺這兩樣東西也是決不會相同的。

直覺既非「現量」又非「比量」大略如上所述，所以直覺這個東西是唯識家所不承認的。因此我們看像柏格森——直覺派——所說的種種如「綿延」「流動」「真我」……都是唯識家所不承認的，都是指為「非

量一的，所極力反對的。差不多兩家正是仇敵了，怎好認成一家人呢！但這還近於就着隻詞片語來觀察，非我們着意所在。我們着意所在，不在這一些道理的相衝突，而在由方法上的主張不同，而見之於方法之實施的。譬如唯識家的主張是祇承認現比二量，因此所有的唯識學都是現比二量所經營成的。因為『比量智』就是『理智』，所以唯識學除掉某部分外通是與柏格森所極力排斥之用理智的方法，或科學家所用的方法一般無二。這於何見出來呢？我們觀於唯識家所用的『名』或『端』（Term）都是明切呆定的概念，正是柏格森在他的形而上學引論裏面所非常攻擊的。我們記得柏格森常說形而上學不應當用科學的方法；乃至某種科學如心理學生物學也有不能同於其他科學方法之勢。換一句話說，柏格森的意見，別的科學還能用科學的方法，惟獨此三者不適當。而現在唯識家所講的唯識學，其間差不多都是關於形而上學心理學生物學的，偏偏的用理智的方法，用科學的。

方。法。這。實。在。與。柏。格。森。氏。大。大。的。相。反。了！照。我。個。人。的。意。見。關。於。此。點。雖。然。唯。識。家。於。他。所。用。的。方。法。的。缺。憾。有。一。種。救。濟。然。而。畢。竟。是。陷。於。柏。格。森。所。指。斥。的。科。學。家。的。缺。憾。而。不。能。免。此。話。很。長，不。是。現。在。所。應。當。論。及。的。凡。是。柏。格。森。的。書。裏。面。之。重。要。的。觀。念。如「創。造」「綿。延」……之。類，都。是。不。合。乎。唯。識。家。之。眼。光。的。這。種。觀。念。在。唯。識。學。裏。面。是。放。不。進。去。的。因。爲。凡。是。一。種。學。問。都。是。從「名」或。觀。念。概。念。去。聯。綴。成。功。的。許。多。話，所。以。去。看。他。觀。念。概。念。性。質。的。不。同，最。足。以。看。出。他。全。副。學。問。所。用。的。方。法。是。不。同。的。又。如。柏。格。森。要。人。作。整。個。的。看。法，不。要。拆。散。碎。來。看；說。整。個。東。西。非。即。散。碎。部。分。之。合。這。是。他。警。告。科。學。家。頂。重。要。的。話，然。你。看。唯。識。家。不。是。把。心。剖。析。拆。散。到。很。碎。很。碎。的。來。說。嗎？又。如。因。爲。現。量。比。量。都。是。靜。觀。的。東。西，所。以。唯。識。學。用。的。方。法。純。乎。是。靜。觀。的；與。羅。素。冷。酷。的。靜。觀。態。度。絕。相。似，難。到。大。家。看。不。出。嗎？其。於。理。性。派。爲。近，而。與。直。覺。派。適。乖，不。是。很。明。白。的。嗎？這。只。要。大。家。留。心。自。然。看。出。他。們。兩。家。是。兩。

種精神，處處不同的。我的話就暫止於此。

我覺得這兩家根本的乖反大家都沒有留意，所以我來說這幾句話使大家注意。至於我所懷抱的話還很多，例如：去詳細剖證兩家方法的不同，和柏格森所說的直覺在唯識家看去究竟是什麼東西；並且兩家雖然根本乖反，而畢竟有非常契合之處，同他所以契合之故；……俱待將來有暇再說。

還有幾句話附於此文之後，就是李君所說的柏氏自己講他的學問有得於佛家，這話我並沒有聽見過。在李君必然是有來歷。但是就我的眼光去看，柏氏是很難於佛家有所得的。因為大乘唯識教等都沒有傳到西方，而小乘教的方法也是唯識家一路，不會對於柏氏於方法上有什麼啓發。至於理論呢，小乘是不談形而上學的，與柏氏也沒有什麼接觸的地方。因此我想不出柏氏得力於佛家的在那裏？我很願柏氏自己來說明，或者也許有很大的提醒於我！

李君要我作文，既承諾，旋以精神不好，不能屬草。特口述大意，請羅君常培爲我紀錄。羅君北大畢業，夙擅速記。右所錄原文，未暇修飭，特誌於此，聲謝羅君！

余說此既竟，羅君以舊日時事新報學燈李君與章太炎黎錦熙呂敬諸君關於此題之討論見示。余初不知有此，可謂疏忽。余於諸先生所論不欲更有申論，但簡單表示，呂君之言於佛家一面確是內行而已。

對於羅素之不滿

（錄上海中華新報）民國十年

吾友張申甫（崧年）酷好羅素學，七八年來蓋常爲我稱述其言，吾亦嘗從張君讀其書而心善之。若其談社會心理而說「衝動」，究純正哲理而明「相續」，則尤妙符夙懷，一二年來吾兩人之言宜諸口者蓋先後相印焉。人之行動出於無意識方面之心理作用，與人之生活宜順心理作用之自然而爲直覺的，勿以理智之計較出之，吾夙爲此言，去年嘗演說及之，頗爲陳仲甫先生所注意，可與羅素之說行爲出於衝動，且衝動宜活潑直率勿爲冷酷理智所規定統率相印證。又吾從唯識而說宇宙只是「事」之相續此事字是唯識家術語，不可作尋常解，嘗於講時舉書爲例，謂常人以此一本書從昨天到今天，從今天到明天者，其實是一時一本書，一時一本書，只有許多書的相續，並無一本書的恆在，羅素亦從數理說「事情相續」，一過南京講演舉帽爲例，謂此時所見之帽只能說與前此所見帽相似，非即前此所見之帽也，

亦足相印證。故吾之歡迎羅素非尋常泛泛者比也。然吾於羅素亦深致其不滿之意，計不滿者一端，懷疑者一端，亦不滿亦懷疑者又一端焉。

所不滿者其批評柏格森學不合學者態度；所懷疑者其有變於前之新邏輯；所不滿又懷疑者其別標靈性於本能理智之外。羅素謂由前人所用舊論理終歸消極，破壞有餘，建設不足。而輓近之所變革，彼之所主張，將自無而說之爲有。此其說自甚有來歷。雖與吾向來所見大相違反，（一般宗教皆不尚論理排斥理智唯佛家不然信理智而排直覺蓋從理智以求一切自有而無憑直覺所得一切自無而有也）然自揣於此道（數理名理）尙鮮致力，於所不知，謹付闕如，固不能承認，亦不能否認。故今且云懷疑而已。又茲問題屬在專門學理，非茲日報所宜，此一端且置不談。羅氏於其社會改造原理論宗教一章，別標靈性於理智本能之外；以宗教爲靈性生活。不察者或以爲宗教得此便有根據。吾意宗教自有立脚處，殊不有賴於此；而此靈性云者翻恐在

心理上無其根據耳。質言之，吾雅疑其臆造也。此所以云不滿而又懷疑者，然其說亦涉學理非茲所宜，此一端亦置不談。今所得而談者，獨不滿其有失學者態度之一端耳。

羅素之反對柏格森吾儕蓋嘗聞之矣，常苦其搔不着癢處，不厭人心。今茲來北京於哲學問題講演中批評神祕的唯心論，批評柏氏學，猶是故昔，未以有進。試取錄之：（錄晨報）

照柏格森的說法，本能是爲求真理的，理智倒是爲生存競爭的。但是我想如看某人脾氣好不好，一見即得，是本能的作用，與實用很有一點關係；至於最高的知識，例如算學是理論的，倒與生活沒有關係了。照他的意見，本能所以求真理沒有什麼實用，理智是爲實用。然則高深的算學理論能够沒有實用嗎？這真是奇怪了！我想野蠻人要看別人的臉色，知道他的脾氣好不好，這倒真是性命交關，大有裨於實用的；至於算學的高深理論，我

想總不會因為他不能了解而被殺掉頭罷！

本能在動物很有用處。動物的生活必藉本能為開導。即在人類也未始無用，不過智慧發達了，本能的用處也漸漸減少了，或者竟有把本能完全不用的。例如大算學家常常研究到廢食忘寢，連隨身的什麼事體都要別人給他代理。所以智慧愈發達，本能之用愈少，試看成人與小孩之比較，人類與動物之比較，文明人與野蠻人之比較，都很顯明的。隨便舉個例如野蠻人對於曾經看見過的人或東西都能認識的，文明人就不及他。這就是文明人的本能不及野蠻人的原故。照柏格森的說法，則成人必須回到小孩，文明人必須回到野蠻人，人類必須回到禽獸嗎？

關於洞見的哲學，我還有幾句話要警告諸君：洞見的哲學所得的真理很是好聽；但真的真理是中立的，不是一定好聽，一定使人高興的。真理既未必使人高興而他所得的真理偏使人高興，其靠不住可知矣。

吾常以爲學者於義有其應踐之態度一則學者義當好學二則學者於所不知義當闕疑不當表示淺薄無當之感想凡治一項學術者斯即所謂學者矣。命曰學者謂其昭宣理曲爲衆人先也。學者各有其專業於其所專爲學者於所不專則亦衆人；學者與衆人其分在專不專。凡於所不知而不求所以知之者斯即所謂不好學矣。衆人而不好學故非其責（不專業天文學者不求知天文）學者而不好學何事乎學者耶（專業天文學者不求知天文）所以知之者而卒不得焉則闕疑可也；若夫率陳其臆輕致評斷斯則衆人不學者之所爲學者所不應爲也。右所錄羅素評柏氏學其輕率無當淺薄已極雖甚愛者莫能爲辯。若是者抑其徒張君（申甫）所不爲也。張君嘗讀柏氏所爲玄學引論而嘆之曰「今日之哲學要言之不歸羅素則歸柏格森而已；一主智派之領袖一反智派之白眉也。」柏與羅並世之兩哲也所趨雖殊各有省虛彼此批評持異弗貴得情爲難羅之於柏面有不喻焉者義當虛已以

求之。徒以俚詞，致其反感，文人相輕，多見其不好學也。果其求之而不得，君子於其所不知，蓋闕如也；奈何輕肆譏評，率以淺薄已極之感想著之簡冊？觀其末段所云，直有見乎柏氏學之有當人心而不欲人之求之。吾儕所要求以昭宣理曲者，既不見予，又絕不教人以理會異家之言，冀理曲之或得照宣，羅素於是全失學者態度矣。吾爲此文，匪獨有慨於羅氏當世之談學問者，鮮不爲羅氏吾哀之久矣。吾以爲此曹故未嘗學問者，宜其不知謹，至於以冷靜精警辭成大哲如羅氏者，猶復有然，而後吾慨然不知其心之哀也。若柏氏之言直覺，吾固不敢附和，則凡一聆鄙論者，當既審之。

東西人的教育之不同

(錄教育雜誌)民國十一年

十年歲杪，藉年假之暇，赴山西講演之約，新年一月四日，在霍垣陽曲小學爲各小學校教職員諸君談話如此。教育雜誌主者李石岑先生來徵文，倉卒無以應，姑卽以此錄奉。稿爲陳仲瑜君筆記。

記得辜鴻銘先生在他所作批評東西文化的一本書所謂「春秋大義」裏邊說到兩方人教育的不同。他說：西洋人入學讀書所學的一則曰知識，再則曰知識，三則曰知識；中國人入學讀書所學的是君子之道。這話說得很有趣，並且多少有些對處。雖然我們從前那種教人作八股文章算得教人以君子之道否，還是問題。然而那些材料——論語、孟子、大學、中庸——則是講的君子之道；無論如何，中國人的教育，總可以說是偏乎這麼一種意向的。而西洋人所以教人的，除近來教育上的見解不計外，以前的辦法豈是教給人許多知識，什麼天上幾多星，地球怎樣轉，……。現在我們辦學校是仿自西洋，所有

講的這許多功課都是幾十年前中國所沒有，全不會以此教人的；而中國書上那些道理也彷彿爲西洋教育所不提及。此兩方教育各有其偏重之點是很明白的。大約可以說中國人的教育偏着在情志的一邊，例好孝弟……之教；西洋人的教育偏着知的一邊，例如諸自然科學……之教。這種教育的不同，蓋由於兩方文化的路徑根本異趨；他祇是兩方整個文化不同所表現出之一端。此要看我的東西文化及其哲學便知。昨天到督署即談到此，有人很排斥偏知的教育；有人主張二者不應偏廢。這不可偏廢自然是完全的合理的教育所必要。

我們人一生下來就要往前生活。生活中第一需要的便是知識。即如擺在眼前的這許多東西，那個是可喫，那個是不可喫，那是滋養，那是有毒，……都須要知道。否則，你將怎麼去喫或不喫呢？若都能知道，即爲具有這一方面的知識，然後這一小方面的生活才對付的下去。吾人生活各方面都要各有其

知識或學術才行。學問即知識之精細確實貫串成套者。知識或學問也可出於自家的創造——由個人經驗推理而得，也可以從旁人指教而來——前人所創造的教給後人。但知識或學問，除一部分純理科學如數理論理而外，大多是必假經驗才得成就的；如果不走承受前人所經驗而創造的一條路，而單走個人自家的創造一路，那一個人不過幾十年，其經驗能有幾何？待有經驗，一個人已要老死了，再來一個人又要從頭去經驗；這樣安得有許多學問產生出來？安得有人類文明的進步？所謂學問，所謂人類文明的進步實在是由前人的創造教給後人，如是繼續開拓深入才得有的。無論是不假經驗的學問，或必假經驗的學問都是如此；而必假經驗的學問則尤其必要。並且一樣一樣都要親自去嘗試閱歷而後知道如何對付，也未免太苦，太不經濟，絕無如是辦法。譬如小孩生下來，當然不要他自去嘗試那個可喫，那個不可喫，而由大人指教給他。所以無論教育的意義如何，知識的授受總不能不居

教育上最重要之一端。西洋人照他那文化的路徑，知識方面成就的最大，並且容易看得人的生活應當受知識的指導；從梭格拉底一直到杜威的人生思想都是如此。其結果也真能作到各方面的生活都各有其知識而生活真不取決於知識，受知識的指導——對自然界的問題就有諸自然科學為指導，對社會人事的問題就有社會科學為指導。這雖然也應當留心他的錯誤，然自其對的一面去說，則這種辦法確乎是對的。中國人則不然。從他的脾氣，在無論那一項生活都不喜歡準據於知識；而且照他那文化的路徑，於知識方面成就的最鮮也無可為準據者。其結果幾千年到現在，遇着問題——不論大小難易——總是以個人經驗，意見，心思，手腕為對付。即如醫學，算是有其專門學問了，而其實在這上邊尤其見出他們只靠着個人的經驗，意見，心思，手腕去應付一切。中國醫生沒有他準據的藥物學，他只靠着他用藥開單的經驗所得；他沒有他準據的病理學，內科學，他只靠着他臨牀的閱歷所得。

由上種種情形互相因果，中國的教育很少是授人以知識，西洋人的教育則多是授人以知識。但人類的生活應當受知識的指導也沒有法子不受知識的指導；沒有真正的知識，所用的就只是些不精細不確實未得成熟貫串的東西。所以就這一端而論，不能說不是我們中國人生活之缺點。若問兩方教育的得失，則西洋於此爲得，中國於此爲失。以後我們自然應當鑑於前此之失，而於智慧的教育，知識的授給加意。好在自從西洋派教育輸入，已經往這一邊去做了。

情志一面之教育根本與知的一面之教育不同。即如我們上面所說知的教育之所以必要，在情志一面則爲有。故其辦法亦即不同。知的教育固不僅爲知識的授給，而尤且着意智慧的啟牖。然實則無論如何知識的授給終爲知的教育最重要之一端；此則與情志的教育截然不同之所在也。智慧的啓牖，其辦法與情志教育或不相遠；至若知識的授給，其辦法與情志教育乃全

不。相。應。蓋。情。志。是。本。能。所。謂。不。學。而。能。不。慮。而。知。的。爲。一。個。人。生。來。所。具。有。無。缺。欠。者。不。同。乎。知。識。爲。生。來。所。不。具。有。爲。後。天。所。不。能。加。進。去。者。不。同。乎。知。識。悉。從。後。天。得。來。（不。論。出。於。自。家。的。創。造。或。承。受。前。人。均。爲。從。外。面。得。來。的。後。加。進。去。的。）既。然。這。樣。似。乎。情。志。既。不。待。教。育。亦。非。可。教。育。者。此。殊。不。然。生。活。的。本。身。全。在。情。志。方。面。而。知。的。一。邊——包。固。有。的。智。慧。與。後。天。的。知。識——只。是。生。活。之。工。具。工。具。弄。不。好。固。然。生。活。弄。不。好。生。活。本。身（即。情。志。方。面）如。果。沒。有。弄。得。妥。帖。恰。好。則。工。具。雖。利。將。無。所。用。之。或。轉。自。貽。戚。所。以。情。志。教。育。更。是。根。本。的。這。就。是。說。怎。樣。要。生。活。本。身。弄。得。恰。好。是。第。一。個。問。題。生。活。工。具。的。講。求。固。是。必。要。無。論。如。何。不。能。不。居。於。第。二。個。問。題。所。謂。教。育。不。但。在。智。慧。的。啓。牖。和。知。識。的。創。造。授。受。尤。在。調。順。本。能。使。生。活。本。身。得。其。恰。好。本。能。雖。不。待。教。給。非。可。教。給。者。但。仍。舊。可。以。教。育。的。並。且。很。需。要。教。育。因。爲。本。能。極。容。易。攪。亂。失。宜。即。生。活。很。難。妥。帖。恰。好。所。以。要。調。理。他。得。以。發。育。活。動。到。好。處。這

便是情志的教育所要用的功夫。——其功夫與智識的啓蒙或近，與知識的教育便大不同。從來中國人的教育很着意於要人得有合理的生活，而極顧慮情志的失宜。從這一點論，自然要算中國的教育爲得，而西洋人忽視此點爲失。蓋西洋教育着意生活的工具，中國教育着意生活本身，各有所得，各有所失也。然中國教育雖以常能着意生活本身故謂爲得，却是其方法未盡得宜。蓋未能審察情的教育與知的教育之根本不同，常常把教給知識的方法用於情志教育。譬如大家總好以乾燥無味的辦法，給人以孝弟忠信等教訓，如同教給他知識一般。其實這不是知識，不能當作知識去授給他；應當從怎樣使他那爲這孝弟忠信所從來之根本（本能）得以發育活動，則他自然會孝弟忠信。這種乾燥的教訓只注入知的一面，而無甚影響於其根本的情志，則生活行事仍舊不能改善合理。人的生活行動在以前大家都以爲出於知的方面，純受知識的支配，所以梭格拉底說知識即道德；謂人只要明白，他作事

就對。這種意思，直到如今才由心理學的進步給他一個翻案。原來人的行動不能聽命於知識的。孝弟忠信的教訓，差不多即把道德看成知識的事。我們對於本能只能從旁去調理他，順導他，培養他，不要妨害他，攪亂他；如是而已。譬如孝親一事，不必告訴他長篇大套的話，只須順着小孩子愛親的情趣，使他自由發揮出來便好。愛親是他自己固有的本能，完全沒有聽過孝親的教訓的人即能由此本能而知孝悌；聽過許多教訓的人，也許因其本能受妨礙而不孝親。在孔子便不是以乾燥之教訓給人的。他根本導人以一種生活，而借禮樂去調理情志。但是到後來，孔子的教育不復存在，只剩下這種乾燥教訓的教育法了。這也是我們以後教育應當知所鑑戒而改正的。還有教育上常喜歡借賞罰為手段，去改善人的生活行為，這是極不對的。賞罰是利用人計較算帳的心理而支配他的動作，便使情志不得活動，妨害本能的發揮；強知的方面去作主，根本攪亂了生活之順序。所以這不但是情志的教育所不

宜，而且有很壞的影響。因為賞罰而去爲善或不作惡的小孩，我以爲根本不可教的；能鼓反抗賞罰的，是其本能力量很強，不受外面的攪亂，到是很有希望的。

合理的人生態度

民國十一年
在北京高等師範演講

我很慚愧我講這個題目，如果我的生活能設合理，我就不是這個樣子。我現在患失眠的症候，昨天夜裏最利害，精神十分的不好，這實在因為雖然曉得所謂「合理的生活」而不能實有諸己。這種樣子確為自己生活未能調順自然合乎天理的徵見，所以我講這個題目，真是慚愧！

我雖如此，但我們見得社會上一般人真是摸不看合理的路子去走，陷在那不合理的生活，中真是痛苦！真是可憐憫！不能不說幾句話。我們且分粗細兩層去說說。先說粗的，那便請看現在社會上的情形（尤其是北京上海這些的地方）大家都是爭着搶錢，像瘋狂的一樣。新近看東方雜誌譯羅素「中國國民性的幾特點」說中國人不好一面的特點頂頭一件就是貪婪。這話是今日不能否認的。但何以會這樣呢？這就為他們沒有摸着合理的路子；這就是他們人生態度的錯謬。他們把生活的美滿全放在物質的享受上如

飲。食。男。女。起。居。器。用。一。切。感。覺。上。的。娛。樂。總。而。言。之。他。以。爲。樂。在。外。邊。而。總。要。向。外。有。所。取。得。兩。眼。東。覓。西。求。如。賊。如。鼠。因。此。他。們。搶。錢。好。去。買。樂。其。實。這。樣。子。是。得。不。着。快。樂。的。他。們。把。他。們。的。樂。已。經。喪。失。再。也。得。不。着。真。實。甜。美。的。樂。趣。他。們。真。是。痛。苦。極。了！可。憐。極。了！在。我。想。這。種。情。形。似。是。西。洋。風。氣。進。來。之。後。幾。現。有。的。在。幾。十。年。以。前。中。國。人。還。是。守。着。他。們。自。來。恥。言。利。的。態。度。這。是。五。過。當。時。社。會。情。形。的。人。所。能。詳。道。的。中。國。國。民。性。原。來。的。特。點。恐。怕。是。比。別。的。民。族。好。講。清。高。不。見。得。是。比。別。的。民。族。貪。婪。現。在。社。會。上。貪。風。的。熾。盛。是。西。洋。人。着。重。物。質。生。活。的。幸。福。和。倡。言。利。的。新。觀。念。啓。發。出。來。的。貪。婪。在。個。人。是。他。的。錯。謬。和。苦。痛。在。社。會。則。是。種。種。腐。敗。種。種。罪。惡。的。病。原。菌。例。如。那。最。大。的。政。治。紊。亂。問。題。就。是。出。於。此。如。果。今。日。貪。婪。的。風。氣。不。改。中。國。民。族。的。前。途。就。無。復。希。望。此。可。斷。言。者。而。這。種。人。生。態。度。如。果。沒。有。根。本。掉。換。過。這。貪。風。是。不。會。改。的。我。們。看。見。這。些。論。及。人。生。觀。的。文。章。如。陳。仲。甫。先。生。作。的。『。人。生。真。義。』。

李守常先生作的『今』，胡適之先生作的『不朽』所謂『新青年』一派的人生觀都不能讓我們滿意。陳先生說：『執行意志，滿足慾望，（自食色以至道德的名譽）是個人生存的根本理由；個人生存的時候當努力造成幸福，享受幸福，並且留在社會上讓後來的個人也能享受，遞相授受以至無窮。』這些話完全見出那種向外要有所取得的態度，雖然不當把他與貪婪風氣混爲一談，但實在都是那一條路子。李先生，胡先生也通是這般路子一言以蔽之，總是向外找的，不曉得在自己身上認出了人生的價值。他們只爲兼重『個人』和『社會』，『負責』和『享福』是其免於危險的一點如胡先生說小我對以前的大我負責，對以後未來的大我負責；李先生說不當厭『今』，不當樂『今』，『應當利用』『今』，『一類話是也。其實在這條路上無論你把話說得怎樣好，也不能讓人免於流入貪婪，或轉移貪婪的風氣；至於要解決煩悶，奠定人生，那更說不到了。照我說人生沒有什麼意義可指，如其尋

問，就是在人生生活上而有其意義；人生沒有什麼價值可評，如其尋問，那麼不論何人當下都已圓足無缺無欠，不待什麼事業，功德，學問，名譽，或什麼刻的成就，而後纔有價值。人生沒有什麼責任可負，如其尋問，那麼只有當下自己所責之於自己的，尤其要切着大家錯誤點而說的，就是人生快樂就在生活本身上就在活動上，而不在有所享受於外，粗着指給大家一條大路，就是改換那求生活美滿於外邊享受的路子，而同歸認取自身活動上的樂趣，各自找個地方去活動，人類的天性是愛活動的，就在活動上而有樂趣。譬如小孩子總是要跳動唱鬧的，你如果叫他安靜坐在那裏不許動，幾乎幾分鐘都坐不住。大人也是如此，樂的時候必想動，動的時候必然樂。因為活動就使他生機暢發，那就是他的快樂，並不要向外找快樂。大約一個人人都蘊蓄著一團力量在內裏，要藉着一種活動發揮出來，而後這個人一生纔是舒發的，快樂的，也就是合理的。我以為凡人都應當就自己的聰明才力找個相當的

地方去活動。喜歡一種科學，就弄那種科學；喜歡一種藝術，就弄那種藝術；喜歡回家種地，就去種地；喜歡經營一樁事業，就去經營；總而言之，找個地方，把自家的力氣用在裏頭，讓他發揮盡致。這樣便是人生的美滿；這樣就有了人生的價值；這樣就有了人生的樂趣。樂趣完全是在自己，渾身活動之中。即如喫糖一事，不要誤會樂趣在糖上，應曉得是在喫上，換一句話，就是不在所享受上，而在能活動上。我們不應當那麼可憐，喪失自己，去向外地找東西，一切所有都在這裏，都在自己身上，不待外求。我們眼看這一般人死命的東西找，真是可憐！雖然他的寶貝就藏在家裏，他却不自知，走遍天涯，那是永遠不能找到的。他們再也不得回家！因為他們已經走入了歧路！陳先生、胡先生、李先生都還在這歧路上，又怎能指示這些人們回家？怎能教轉社會的頹風？所以必須根本掉換過這方向來，如我所說的纔得。

同時在這社會上有一般人恰好與此相反。他們看見旁人那樣的貪婪，那

樣的陷溺在肉欲，如此污濁紛亂的世界，就引起厭惡物質生活的反動，就要去學佛修道，喜歡清靜修行做工夫，如北京的同善社等團體，都是應運而生的，他們的勢力直逼及於外省各縣，其散碎無所屬的高高低低各種求道者，更不能計數。去年我在南京上海見這樣的事，真是很多很多，學生中也有如此的，這都是因為找不出一個合理的人生態度出來，也就是不知道要怎樣生活纔好。常有是一個貪婪的官僚同時就是一個念佛講道的修行者，尤其可以見出他得不着一條路的可憐樣子。這兩條路同樣是遠離了人類本性的，人類的本性不是貪婪，也不是禁慾，不是馳逐於外，也不是清靜自守，人類的本性是很自然，很條順，很活潑，如活水似的流了前去。所以他們一定要把好動的做到靜止，一定要遏抑諸般本能的生活，一定要弄許多矯揉造作的工夫，都是不對的，都不是合理的人生態度。然如果照陳胡李諸先生的話去教導他們，實在是不中用，完全和他們心裏事情不相干。他們並不能因此有

什麼啓發，得到什麼受用；此容後說。

我們租着一點觀察，現在社會上的人是如此情形了，我還要對於我們青年有一種較細的指導。據我所見，我們一般青年真是可憐憫，像是大家都被『私的絲』纏縛了一身，都不能剝掉這種纏縛，超出租私。

右爲民國十一年春間北京高師平民教育社的我講演，經楊鴻烈君紀錄，而我自己修正的半篇稿子。楊君紀錄本是完全的，我修得一半，偶因他事相牽，中途擱筆，至今未曾補完——似亦無意再補完他。但這不完全的稿子，却是在這本卅前文錄中頂要緊的一篇東西，爲我最盼望大家注意留省的。

十二年七月漱冥記

沈著家庭新論序

(錄家庭新論)
民國十一年

我們對於我們生活中的問題，常常主張我要怎樣怎樣一個辦法，又常常見得他將致怎樣怎樣一個局面。這明明爲兩件事——一是主觀的事，一是客觀的事。然其結果，常常一個人的主觀上主張同時也就是他對客觀的見解。例如社會主義家主張經濟要怎樣的改正，同時他也見得經濟將致如是改正；我嘗主張人生態度要怎樣改正，同時我也見得人生態度將致如是改正。並且我們總自己覺得實是見得他將致如此，不是吾硬主張要如此。這在馬克思派的經濟改革必然論上，其態度尤爲可見，而餘外懷抱一些主張見解的人，其感情上殆亦每每是這樣的。

其實在事實上恐怕正與我們的感情所覺的相反，不是我們以主觀從客觀，反倒是我們以客觀從主觀呢！假使我們去做一種調查：把一些自謂從客觀的見解以爲主觀上主張者蒐集起來，試去考究作此見解主張的個人性

情資質年齡，經歷環境習慣等等尋繹而比較之；比較而尋繹之；將見出他們彼此間見解主張之所以不同。差不多全由於這性情資質……之不同；而他們所謂從客觀的見解以爲主觀上主張的，其實各因其性情資質……之所偏而規定其主觀上主張之傾向；從這個傾向不單產生了他主觀上的主張，並且產生了他對客觀的見解——因他那見解的經營創造是沒法離開這傾向的——則正是從主觀上主張以爲對客觀的見解耳。這一層道理林宰平先生在他的序文裏已經稍微點破，他說：『余對於作序一節最好衡山能取消這個命令……但是家庭新論這本書從頭至尾讀了兩遍差不多沒有一處不表同情的，大概是我們對家庭所處地位相似，我們年齡等等又許多都是相似的緣故。』

試且以「家庭問題」這一格去看有人說世界未來文化中是沒有家庭的——本書序者蔡子民先生便屬這一派，有人說不能沒有的——本書作

者沈衡山先生對我談話有此意。在蔡先生說他確信將來的社會是戀愛自由。兒童公育。無所謂家庭的。但我却看得我們與其說蔡先生確乎見得將來局面是如此，毋寧說蔡先生自家的主張是如此；與其說蔡先生的主張是如此，更毋寧說蔡先生本人的好尚是如此。那相信將來必然依舊要有家庭的也俱是這樣一般。除是客觀的靜理（純理科學或經驗科學）非此所論外，但是關係我們生活中的問題之一切學說，主義，道理，無非是各個人表示他的好尚如是云云而已。許多不同的學說主義道理只是許多不同的好尚。安那其的道理便是安那其人的好尚；包爾塞維克派的道理便是包爾塞維克人的好尚；他們彼此間道理的不同，只是他彼此間好尚的不同。我們所以直斷之曰「好尚」的，因為作他這個人見解主張之真根據或真理的，不是他後來搜求到的許多左證材料，或說得出的長篇理論；而是在他心裏超越左證的說不出的之一點。（這也許有人不自承認但就他心理方面真個剝

開來看其所爲不搖不拔的唯賴此——這一點不是別的便是從其性情資質……之所偏而規定其主觀上主張的一點傾向心，差不多說他爲知母將說他爲情，或說半知半情的，我們簡單的稱他爲「好尚」——（或信仰。）

試再以將來社會之無家庭觀和有家庭觀來說。家庭制度的存亡，嚴實只爭個是婚姻制度或戀愛自由？是兒童公育或人各育其兒童？因爲如果有所離夫和婦親和子的同居生活便是家庭存在；反之，如沒有所謂夫和婦親和子的同居生活便是家庭消滅；這是很明白。而婚姻制度和戀愛自由嚴實亦只爭個結婚形式離婚手續的有無。（雖然在結果上從婚姻制度則兩性關係常爲固定至終身的，從戀愛自由則兩性關係常爲忽暫一時的，但不能說二者之分別在期長斯短，因爲戀愛未嘗不可終身，婚姻未嘗不可忽解也，故唯婚姻形式離婚手續是他們的分別所在。）大約在多愛自由的，多傾向於個人主義的，便要於自家願意而外不承認社會所加於他的任何約束；他相

信。唯。這。是。對。的，而。於。結。婚。形。式。離。婚。手。續。有。反。感。但。也。有。人。於。兩。性。之。好。合。多。愛。爲。鄭。重。的。表。示，貞。固。的。關。係，和。嚴。整。的。秩。序，則。以。爲。婚。姻。形。式。離。婚。手。續。是。必。要。的；而。於。廢。棄。這。些。生。反。感。在。此。總。覺。得。他。所。願。望。的。是。會。成。的，他。有。反。感。的。是。不。會。成。的；在。彼。也。覺。得。是。如。此。於。是。無。家。庭。觀。和。有。家。庭。觀。就。明。明。寄。於。這。兩。種。不。同。的。好。尚。之。上。又。兒。童。公。育。的。主。張。和。反。對，嚴。實。來。也。見。出。是。根。基。於。兩。不。同。的。好。尚。一。則。順。着。解。除。家。庭。面。來。之。極。端。個。人。主。義。的。貫。澈。要。求，和。好。用。計。畫。布。置。支。配。自。己。生。活。的。習。尚；一。則。本。乎。篤。於。親。族。感。情。而。特。別。看。重。親。子。關。係，和。對。於。被。支。配。的。劃。一。的。機。械。辦。法。之。反。感。兒。童。公。育。有。兩。種，若。沈。先。生。所。說。的。兒。童。公。育。却。說。不。到。此；因。那。只。是。現。在。社。會。一。種。幫。補。辦。法，不。是。抱。某。種。理。想。人。理。想。社。會。策。畫。之。一。若。蔡。先。生。所。說。者。乃。所。謂。理。想。策。畫。的，乃。誠。所。謂。兒。童。公。育；則。其。主。張。和。反。對。之。所。以。興。爭。絕。不。外。此。於。是。無。家。庭。觀。和。有。家。庭。觀。從。此。點。看。去。又。明。明。源。於。好。尚。不。同。即。因。全。是。源。於。好。尚。不。同，所。以。

於理，主觀上主張和對客觀的見解原屬二事，不必同的，而我們每每遇着一個人，主觀上主張同時即是他對客觀的見解；於理，客觀的事實是一，彼此對他的見解應當是同的，而我們所遇着的竟自都不同了。

各人的主張見解都本乎各自的好尚而來，是事實照然不可掩的。現在就要問這種以各自好尚爲本的主張見解是對是不對呢？是好是不好呢？

我們無論爲客觀靜理的研究，或解決我們生活中的問題，都要求彼此意見的一致。而在解決社會生活問題上，自然尤爲必要。因爲如果彼此意見紛歧，問題即不得解決，生活即致妨碍。所以我們通曉得意見紛歧是不對的，也是不好的。容易致意見紛歧的方法是不對的，也是不好的。而在方法上則怎樣能做到靜觀——也就是怎樣能屏除主觀上趣味等質分——怎樣能做到意見的歸一；反之，若各自以其主觀上趣味等質分歸入即易致意見的紛歧。照此說去，那麼本乎各自好尚以爲主張見解的這一條方法，應當就是不

對的，不好的了。誠然。本乎好尚以爲主張。見解是易致紛歧的，但是我們對於生活中問題。本乎自己好尚而有所主張。却是對的——更沒有再對的；并且也就是好的。即若作客觀的事實去觀測而有什麼見解。驟入好尚自然是不對，然不一定不好。

生活即是好尚之活動。我們生活中問題之最後取決都是取決於好尚。好尚是生活的本分，本乎自己好尚而有所主張有什麼不對？且你也安能離開這個。覓出個別的依據？所以說更沒有再對的。凡好尚都是好的；（祇怕你不是真好尚）——無論他好尚個人的自由或好尚鄭重的態度，無論他好用計畫支配自己的生活或篤於親族的感情，乃至無論好尚其他種種，都是好的。各自本着他的好尚發揮成他的主張，這尤其好現象。吾們所歡迎。所怕的乃在各不同的好尚不能發揮表現出來，那就極不好了。然則就不慮意見的分歧了麼？這可以作四層的答覆。我們第一層要曉得。我們對於生活中問題有所主

張和作客觀靜理的研究不同，是沒有法子除開主觀好尚的；既不應當也不可能。那偏乎靜觀的感覺和理智在營構一主張時，只能爲好尚服役幫忙，却不能代他來作構成主張的中心。所以雖有意見紛歧之處，亦避免不得。第二層自一面看各人好尚，迥至不齊，自他一面看則畢竟人心有同然。沒有人不以爲自己的好尚即是衆人所共好的，亦便是沒人承認人心會有所異。我們於是就有了意見歸一的原理，不虞其絕不接頭。第三層我們因爲承認人心有同然，我之所好或者爲他所未喻，但不是他根本沒有此好，所以百方譬解，總要喚起他的同情而後已。意見的歸一多是由此得到的。我們由此歡迎各不同的好尚之積極發揮，積極主張，以期同情的喚起，意見的歸一。第四層各人意見其實不怕紛歧，只怕有所蔽。蓋紛歧者原不難於歸一，唯有所蔽則紛歧者又不難於始終紛歧耳。蔽固不一，而不知我與人之主張見解同出於各自之好尚，輒蔽於其所好不自省，忽於人之所好不加省，其主觀感情上之爲

蔽。實。最。大。蓋。各。人。主。張。見。解。之。出。於。各。自。好。尚。原。沒。法。改。的。也。不。應。改。的。其。易。致。意。見。紛。歧。原。也。避。免。不。得。的。於。今。唯。一。可。以。救。正。其。失。的。就。在。大。家。都。曉。然。於。各。人。主。張。見。解。之。原。是。出。於。各。自。好。尚。的。原。是。主。觀。質。分。太。重。易。致。意。見。紛。歧。的。則。庶。乎。對。於。自。己。之。流。於。一。偏。知。道。怎。樣。去。防。戒。而。減。少。他。對。於。旁。人。之。情。所。難。已。知。道。怎。樣。去。尊。重。而。了。解。他。意。見。的。歸。一。自。然。就。可。期。了。在。這。四。層。的。答。覆。之。外。我。們。還。有。一。層。重。要。的。申。說。意。見。的。歸。一。因。是。我。們。所。祈。求。但。我。們。不。應。當。單。求。其。歸。一。意。見。的。紛。歧。固。是。我。們。所。憂。慮。但。我。們。不。應。當。單。慮。其。紛。歧。我。們。爲。問。題。解。決。上。便。利。起。見。所。以。慮。紛。歧。求。歸。一。但。我。們。本。來。不。是。要。問。題。之。得。解。決。妥。貼。盡。善。麼。妥。善。的。祈。求。至。少。有。同。樣。的。重。要。或。尤。爲。重。要。但。如。何。爲。妥。貼。無。所。謂。妥。貼。妥。貼。只。能。於。各。不。同。的。好。尚。盡。得。發。揮。如。量。容。納。之。後。得。之。因。爲。這。樣。自。然。能。劑。於。平。如。何。爲。盡。善。無。所。謂。盡。善。盡。善。只。能。於。各。不。同。的。好。尚。盡。得。發。揮。如。量。容。納。之。後。得。之。因。爲。非。如。此。不。能。集。衆。美。雖。然。這。或。

者竟是不可期的，然我們固應向此作法，求其較近於妥貼盡善，我們所爲歡迎各不同的好尚之積極發揮積極主張者，根本就是要向此作法。從各自的積極發揮積極主張，彼此就可以互相喚起同情，互相得着了解，而問題得有一解決，這解決就是妥善的。我們在第三層答覆中說此爲求意見歸一的方法，其實求歸一的方法盡有，或且便於此，而求歸於妥善之一的方法則唯此。重在求妥善而不急於歸一，這是我們認各自本著好尚發揮主張爲好，而不發揮表現出來爲極不好的本意。

上邊就有所主張時而說。若把這問題作客觀事實去測他將致怎樣一個局面而有什麼見解，則與客觀靜理的研究差不多，羅入好尚自然是不對。然天然的沒法屏除淨盡，且多是以主觀上一點傾向心作他見解的骨髓。蔡先生所謂「我確信……」云云者，不單蔡先生如是，幾乎各人都是從「我確信」上，建立他如何云云的見解。既然如此，現在只能論他影響於事的好或

不好。從他易致見解紛岐而且固執己見，難得修改接近歸一去說，自然是不好。然我以為這也不一定不好。固執只是確信之弊，「確信」本身自是好的。我們如果沒有以自己的主張為將要實現的局面之確信，那我們內部就缺少了活力，將何從而有所謂積極發揮積極主張，我們寧歡迎確信，而不怕他的固執。

我於種種都表示承認加以肯定之後，要說一項反對的話。就是反。對。在。喚。起。同。情。獲。取。了。解。外，用。任。何。手。段。為。自。己。主。張。之。進。行。用。手。段。的。不。應。該。差。不。多。人。人。都。可。覺。知。但。仍。有。人。憑。藉。他。的。權。勢，或謀取權勢，去推行發展他的主張，不自以為非。所謂權勢範圍很寬，例如父兄對他的子弟，師長對的他學生，都有一種權勢可以資他憑藉。而普通最可資為憑藉的，自然是政治上或宗教上的權勢。其所為而出此者，蓋由看重結果，即是渴望他理想之實現。這是他真病根之所在，然今且不及申論。其既出此所以自為解說者，常因其用

手段的機會有兩種，而亦有兩種：

一，當他用手段直接去推行發展自己主張時，所以自爲解說者，「我相信我的主張確是對的，好的，我所爲出此者自問完全是好意。」

二，當他用手段防碍旁人的主張間接去維持或發展自己主張時，他所自爲解說者，「我見得這種主張（旁人的主張）確是偏邪的，或惡意的，我所爲出此者自問完全是好意。」

我們且承認他所自爲解說者在他自己是真實無僞，而試討論是否可以承認他這番理由。照理說去，這樣行爲可批評之點實在很多，但我們現在則單申明一層道理來評量他，這不是別的道理，這就是我們的根本道理。所謂：

一，各人主張是天然的本乎各自好尚而來。

二，妥善的或近於妥善的解決，是各不同的好尚積極發揮積極主張彼此互喚起同情互取得了解上產出的。

各人本着各自不同的好尚積極發揮積極主張彼此互喚起同情互取得了解是一條活路世無所謂妥善解決可得如其有之唯由此路庶幾得之憑權勢用手段是一條死路世無所謂至不好的局面如其有之唯於此路實陷致之。用手段原是爲好，然結果適以陷他於極不好；這是我們反對用手段的根本理由。從這理由將於任何機會都不能用手段，況他們所說的兩種機會全屬誤認。在自信唯他的主張是對的是好的，全都是不自曉得他的主張是本乎他的好尚，是他個人主觀上的質分太重，是爲他個人性情資質……之所限。然固明明出自他的好尚，明明他個人主觀上的質分太重，明明爲他個人性情資質……之所限，天然無可逃者。當他用手段推行他的主張時，殆謂社會可以拿他的主張去照行而無待於參酌；其實這種爲個人性情資質之所限的主張，如何便是妥貼盡善的解決，妥善的解決固明明有待於各不相同的好尚之互喚起同情互取得了解纔得產出。我們於他所自信爲對的，雖無從

指。證。其。不。對。然。固。知。其。絕。非。『這。就。是。對。的。』所。謂。『我。這。就。是。對。的。就。是。可。以。照。行。的。』我。們。根。本。不。能。承。認。我。們。既。根。本。不。承。認。有。他。這。種。機。會。更。何。能。承。認。他。由。此。機。會。而。用。手。段。其。認。旁。人。主。張。爲。偏。邪。或。惡。意。之。非。是。也。同。此。理。從。各。人。主。張。莫。不。爲。其。性。情。資。質。……之。所。規。定。去。說。則。各。人。主。張。原。無。不。是。偏。者。然。一。一。之。偏。都。本。乎。一。一。之。好。尚。一。一。好。尚。都。是。好。的。即。一。一。之。偏。都。是。應。當。承。認。的。妥。善。的。解。決。固。不。在。偏。上。然。一。一。之。偏。皆。爲。妥。善。解。決。的。出。產。之。所。自。所。謂。『這。就。是。對。的。』固。無。有。所。謂。『這。就。是。不。對。的。』亦。無。有。也。如。他。們。意。中。所。謂。全。不。應。容。許。之。『偏。邪』實。沒。有。這。樣。東。西。唯。是。誤。解。而。已。若。所。謂。偏。不。外。爲。性。情。資。質。……所。規。定。之。意。則。雖。偏。不。足。患。我。們。所。謂。各。人。本。着。各。自。好。尚。去。發。揮。主。張。原。即。是。各。自。本。着。其。一。偏。去。發。揮。主。張。然。不。慮。其。竟。歸。於。偏。者。其。偏。中。之。果。偏。處。則。是。其。個。人。之。所。獨。將。莫。從。喚。起。衆。人。之。同。情。取。得。衆。人。之。了。解。欲。遂。以。爲。解。決。之。所。歸。固。不。得。也。其。偏。中。之。能。得。衆。人。之。同。情。

與了解處，則此所謂人心之所同然，偏實非偏，欲不以解決歸之亦不得也。故從各自之偏發揮主張去，自能着得妥善之解決。至有謂某派人之主張爲懷着惡意者，此絕非人情所有。我們絕對不承認有懷着惡意的人。且人唯於其情所不能已者乃能積極做去，亦唯其情所不能已者乃能獲得衆人之同情。若意有非誠，精神不貫，祇爲私圖，誰與同心？亦有自消滅已耳。故如他們之所謂偏邪或惡意者，其實皆無此事，縱或云有亦不足患；我們根本不承認有他這種機會，或不承認其由此機會而用手段，防碍旁人主張。

衡山先生自滬以所著家庭新論稿本寄示，並屬就近轉示宰平先生，子民先生，乞各爲之批評。余既讀衡山書，更得兩先生所寫示者，輒即意之所觸而書其懷抱如此。至於家庭問題余尙未自陳所見，將別爲文以質三先生。民國十一年九月澁真記

印度哲學概論第三版自序

（後印度哲學概論）
民國十一年

愚以民國六年來大學，繼許季上先生任印度哲學一課。許君舊有講義一種，蓋參酌取材於日本人書三四種西洋人書兩三種而成，愚但事增訂，未及改作。七年乃根本更張之，以爲此書。第一第二兩篇先成，卽在京印行。故初版序標七年月日。八年續成後半，以全書託商務印書館出版。其時於前稿已有悔，頗思改正而不及改，但於第一篇末綴一語誌意而已。九年再版以病不能動筆，竟仍原稿付印。十年則於所作知悔者益多，因止三版不印。茲又一年，誠欲別編新本，顧所事有急於此者，而以校課故不能竟無此書，卒又以原稿付印。然於所知悔者不可不有聲明，特卽其較重要各篇條列左方，唯讀者省察焉。

第一篇第三章 愚夙短於佛教歷史的研究，於晚近西洋人日本人之考證印度史事者亦未留意。茲章述佛教概略，於此一面遂形缺忽。述佛陀一節，但就佛教經籍所傳，敷陳其概，未能別取考訂，此並懷歉之一端。

又第二節叙教相，略如天台華嚴所明，近知判教之舉根本有所未合，而諸師所判於義尤多未安，雖其言亦有相當價值可以存考，而恩欠一種聲辨，此又懷歉之一端。

又第四章二節

又第五章二節 以上兩節悔之最早。往於述印度宗教之後輒進而推論宗教之爲物云何，於述印度哲學之後輒進而推論哲學之方法所資；雖當時命意亦無大謬，而立言不善易以致誤。九年再版即擬刪裁，比經函達印刷方面則已後時，迨再版既竣乃行削改。今本猶當年改版也。

又第二篇第六章一節 此節述相宗三性無性義，於唯識論不肯說依他無性者特致辨論，而引三無性論一段作結。蓋往時治佛學好三論義，於成唯識中示與空宗異趨者咸致不滿，必辨之而後快。今於此等處不敢妄有論列，頗悔昔作。又成唯識於相宗爲新派，三無性論則屬相宗舊派，其立義蓋多不同。

往不知此辨，而援舊派以駁新派，甚無當也。

又第三篇第一章二節。此節釋理門論現比二量頌，今承呂秋逸先生爲辨其非。呂君釋現量頌云：「此頌但就五色根以明現量之緣自相。有法謂色等諸蘊；相謂其所有無常所作等義；其義不一，故曰『非一』。此非一相貫通餘法，屬於共相，有色諸根於中俱不能起，故曰『非一切行』。色根所行唯有內證，而離名言之自相，故後半頌云云。」又釋比量頌云：「此頌但就比量之憶因智，明比量之於共相轉也。事之謂體，亦猶前之云有法；法之謂義，亦猶前之云相；復言相者，則是因法。事之有宗法，即於此見其端倪，故得相名。相非能行於有法之一切法義，譬若所作性因行於聲之無常，而於其虛疏則不行也。既不遍行，而能爲因者，蓋能示於同品定有，說因處宗必隨逐，即可簡別於餘相違法，故說爲彼因也。更進而言，能爲相之法亦復非一，此中所取者唯其範圍狹於所相宗法或相等之二種。亦若聲無常宗取所量性爲因，則其界寬通於

異品，成其不定；即亦不能表宗定隨因之義，故曰「唯不越所相，能表示非餘」也。」恩襲於續藏暨日本佛教全書等，遍求此二頌疏釋不得，因取廣百論釋論之義爲之推釋，今呂君蓋從大論疏瑞源記得見唐寶釋文者，其說自是有根據，義當從之。

又第四篇第一章二節 此節述佛法對宇宙緣起之說明，以楞嚴爲非真，以起信爲可依信。今知起信亦不可依信，起信論與楞嚴同爲可疑之書，日本學者之甚詳。其所說道理蓋多不合，近歐陽竟無先生極辨之。於此問題求佛家意見可得者僅此二書，不論其可疑與否，自宜存考，然竊不知起信亦可疑，誤以爲可信，此所歎也。

民國十一年四月二十八日漱冥謹記

評謝箸陽明學派

在北京高等師範講稿民國十一年

中華書局出版謝无量先生著的書有好許多，如『佛學大綱』『中國文學史』『中國哲學史』等等都是的；還有一種小本的學生叢書其中如『孔子』『朱子學派』『陽明學派』『王充哲學』幾本亦都是的。這些書我或看過，或未看過；未看且不論外，其看過的也覺得似都有可批評處。這一本陽明學派是最近偶從朋友案上看見的，其間可指摘處尤其多。以陽明在中國學術上價值之大，勢力之偉，論理社會上大家都應當曉得他一點學說纔是，然陽明全集安能人人都備一部？則簡明的編輯一小本以供給普通社會，原是很需要的。現在這本書聽說也果是很流行，那麼其間許多不妥之處如其聽他這樣流傳，似乎不好。在謝君既作這本書供給社會需要，則我們既有所見不可不出而辨正——此亦是一種社會需要。

總說謝君此書是以一日本人所著的書作底本，大約其中錯繆不妥之處或

是原出於日本人，而謝君沒加辨察，就沿用了。就此書以窺其原來編制，則前半似取通常講哲學之格套，如第二篇各章之分列宇宙觀人生觀等是；後半似取陽明平日所說的話分作幾堆。例如言知行合一者爲一堆，言天理人欲者爲一堆，言良知者太多，既爲一堆，又分爲數小堆；如言固有者爲一堆，言致良知功夫者爲一堆之類。凡陽明所說的話皆約於此幾多之堆中，其不便分屬者如四句教法則又爲立一堆，務使應有盡有，而無所遺漏；此即其後半各章各節所由立矣。於是其前半以敷衍格套則病浮泛不剴切，搜集一些關係宇宙觀人生觀的話連綴成文，於陽明宇宙觀的真意人生觀的真意全道不出。其後半以分堆辦法則病零碎無頭腦，每章或每節中將此一堆陽明的話條列排比起來便好，於陽明宗旨毫不可見，使我們看完之後心中茫然得不到一點什麼意思。又此零碎排比而成章的本都是許多陽明原來文句，絕少著者自己的話，唯於每條陽明語之前常有一兩句引子，其後則有一兩句收

束，是著者自己筆墨。例如：

「良知雖固有之，然知愈致則愈明。（引子）故曰「天理在人心亙古亙今無有終始。天理卽良知，千思萬慮只是要致良知。良知愈思愈精明，若不精思，漫然隨事應去，良知便粗了。」（陽明原語）蓋良知既粗，以此判斷事物或至顛倒善惡也。」（收束）

「致良知之功夫，愈勉愈進，日異而月不同。（引子）崇一曰「先生致知之旨，發盡精蘊，看來這裏再去不得。」陽明曰「此何言之易也，再用功半年，看何如？再用功一年，看何如？功夫愈久，愈覺不同，此難口說。」（陽明原語）蓋其間消息全在於心悟，而非言語所可形容也。」（收束）

諸如此類，都是開頭兩句引子，便將陽明言語錄入；然後用「蓋……也」作收束。此種辦法，不能將陽明言語條貫起來而得其旨歸，已屬無謂，然前之引子後之收束果作得好，亦未始不可指點出陽明意旨，使人眼下明醒，而爲

讀者之一助。乃此一兩句之引子與收束亦往往錯謬不通。（若更有所申論尤多誤）不但不能點出陽明意思，翻且加以攪亂而失其原意，此真可爲太息者。茲舉其尤著者於左：

一、第三篇第二章心即理說有一段收束云：「陸王所謂心即理之真義，是指良知之本心，能爲百行之標準者而言；而邪心私心不與焉。世或誤解心即理之語，以本心與私心同類而並論之，……是豈陸王之本旨哉？」此替陸王辨明的話，似乎務在妥慎，其實陸王原旨即從此迷失而不可見。蓋陸王所謂心即理者一面固是說是理即從心而心外無理；一面亦是說是心即是理，更無非理之心。固無理非心，亦無心非理。若有心非理，還說什麼心即理呢？他絕不承認一種心有理，一種心無理。換言之，即絕不承認有一種心爲本心，有一種心爲私心。私心即非是心，或私心即沒有心，此其本旨也。孟子所謂放其心而不存者，所謂舍則亡者是也。若如

著者所辨「是指這種心而言不是指那一種心而言」不幾使人疑心亦有非理者乎？不幾使心卽理者變爲心非卽理乎？原有精神經此一辨，完全喪失不可見矣！

二、同前章有一段引子云「陽明與朱子之異亦如西洋哲學中理性論者與經驗論者之異。」按西洋哲學大陸之理性派與英島之經驗派原爲爭認識論上之問題而分派者，與陽明朱子之以爭倫理上問題而分者全非一事，豈能比而同之？有此一比又被攪得糊塗了！

三、同篇第四章第二節良知固有論收束處替陽明辨良知非後天經驗得來之義云「天下無無因而生之物，春藝其根而後秋獲其實，自然之理也。嬰兒之良知雖長大始可見，然其根必植於先天；猿猴雖被以冠裳，而終不能教化使知禮義者，本性所無也。故良知固有之說未可非也。」這真是可笑極了！良知原卽是赤子之心，到長大，天眞已離，反不易見，如何

却說長大乃見且藉以追證小的時必自有了呢？有此一辨證，而良知固有之義又喪失不知到那裏去了！

四、同前章第三節良知標準論引子云「凡道德之判斷無論直接間接皆自良知而出，故陽明良知標準論極其詳密可味也。」按良知之判是非皆直接的，所以談良知者每以鏡爲喻是妍是媸隨來隨照。又每云「天機神應不容措力」若一加擬議思量早已不是了。安得有所謂間接判斷出於良知的呢？經此輕輕加上間接兩字，又把良知迷失到烏何有之鄉了！

五、同前章節有一段爲陽明言集義作引子云「小善積而成大善，小惡積而成大惡，故吾人功夫當時時積聚正義。」嗚呼！集義願可作如是解乎！此正所謂「義襲而取」耳。陽明所謂集義即是致良知，亦即是戒慎不睹，恐懼不聞，而慎獨非尋常人認那許多爲好事而天天做好事之謂也。

做好事者亦便是所謂『行仁義』。而此則所謂『由仁義行』也。經此一引子，所謂集義者，適得其反矣！

六、同前章節有一段收束云：『蓋良知判斷之所以誤，皆由認人欲爲天理也。』按此句直是不通！如果是良知，便不會有誤，如其誤，必非良知，不得云良知判斷有誤。

七、同前章有一段云：『野蠻人判斷善惡之意見，往往與文明人相反……』亦由野蠻人致良知之功夫未熟。『此話從何說起？』

八、同前章第五節致良知功夫論，全盤皆錯，容後另爲辨明。其荒唐可笑之語句亦至多。如云：『動之功夫在格物致知。』其實傳習錄中明明說『格物無間動靜，靜亦一物也。』茲姑不一一列舉。

九、同前章第五節良知與行爲之關係論，亦全盤皆錯，待後辨明。其不通語句亦至多，如云：『良知能戒慎恐懼，有使人不爲惡之作用，蓋於已行之』

後而戒其將來，有命令之意。」就字面牽扯，直不知所云，茲均不一一列舉。

十、第五章陽明學說相互之關係有一段收束云：「欲良知之示此標準，不可無致良知之功，即致良知而不行，又無以見心即理之效。」既致良知而猶有所謂不行，則所謂致良知者，誠不曉其果作何解？是蓋猶以致知爲無預於行之事也。世有如此之陽明學耶？

我們不過舉這幾條作例，使大家知道他的荒繆。其實這零碎指摘是無謂的，以下我們對於他書中「知行合一論」、「致良知功夫論」、「良知與行爲之關係」三篇各加辨正，亦即是對於陽明宗旨稍爲申明表白。我們爲使陽明學說易得曉了起見，先辨其「良知與行爲之關係」之非，次辨其「知行合一論」之非，最後辨其「致良知功夫論」之非。在這「良知與行爲之關係」一篇裏，作者以從前心理學之知情意三分法來講良知。他說：

「近世良心固有論者或以良心爲知之作用，或以爲情之作用，或以爲意之作用，其說各蔽於一端。今陽明以良知之體用即心之體用，則心之三作用固同時卽良知之三作用也。請以陽明之說證之。」

於是他便開列知情意三項，而各以陽明講良知的話分注於其下，牽扯傳會以成其說。每項之下又分行爲前與行爲後。於是他不但可以指出某爲良知之知，某爲良知之情，某爲良知之意；並且可以指出某爲良知在行爲前之知，某爲良知在行爲後之知，某爲良知在行爲前之情，某爲良知在行爲後之情，某爲良知在行爲前之意，某爲良知在行爲後之意，奇奇怪怪，不可測度，所謂良知是什麼東西，簡直莫明其妙了！

例如他在意的一項之下，引陽明語「能戒慎恐懼者是良知也」便說「良知能戒慎恐懼，有使人不爲惡之作用，蓋於已行之後而戒其將來，有命令之意，然亦可以戒之於行爲未著之前……」。從戒慎恐懼一戒字扯出命令

之意，以傳會心理學上所謂意志。其實戒慎恐懼另是一會事，豈可這樣講？直是荒謬。又他在知的一項之下，則藉知善知惡知是知非之語以證良知有心理學上所謂知之作。並且後面列一良知三作用在行爲前後的詳表，其中指良知在行爲前之知的作用爲「關於判斷」，在行爲後之知的作用爲「關於詳論」。良知雖不可云無判斷用，然全非論理學上所講之判斷。至若詳論二字則直不知從何說起？誠爲胡鬧。要曉得良知對於善惡是非並沒有識別之用，只有一種迎拒之力，不可因其知是知非的字面便以爲是知識的事。這在陽明自己原說的很明，傳習錄上說「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非」。好惡卽我所說的迎拒。在作者於陽明所謂良知全無理會，但摘拾陽明一二語句字面去傳會，自全無是處。

陽明所謂良知固不好講，然此時正復不必作深解。陽明他爲此語原是本於孟子「不學不慮」的兩句話而來。其實只就這兩句話分割去，所謂良知者

已自可見。第一。椿。一切。後天。知識。俱不在內。這是很明的。某爲天。某爲地。某爲黑。某爲白。某爲三。某爲四。……所有這一切具體觀念或抽象概念都爲良知。所不能知。良知上根本沒有這些個。第二。椿。其能知這些個之知。非是良知。這就是說。先天所有能創造能傳習能了解這些後天知識之作用。即所謂感覺作用。和概念作用（即理智）者。都非良知。然心理學上所謂知情意之知。實是說這感覺作用概念作用。則舉心理學上所謂知者來講良知。良知是否包含得了。後且直以判斷詳論等作用屬諸良知。良知更何會能作這許多事。通常所謂判斷作用。即是概念作用詳論。則尤爲複合理智的事。正是要待學待慮者。如何說作良知呢。第三。椿。我們試看真個不慮而知的是那一項。則只有痛痒好惡。纔相接觸。即時覺知。更不待慮。即此痛痒好惡。是良知。這項的知。是有情味的。知。或說有意味的知。和知識知解的知。不同。知識知解的知。是靜的知。亦即是客觀性的知。而良知則爲主觀性的知。試看孟子的話便曉得。孟子說

的人之四端，「惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。」其惻隱，羞惡，恭敬，皆明爲有情意的知，固不待講；即是非之心亦不是概念的判別，而指吾人對於是非有一種迎拒的那一點。所以陽明直以好惡爲說，所謂「是非只是個好惡，只好惡就盡了是非」者極得孟子的意思。就以孟子的一段話所謂口之於味有同嗜，目之於色有同美，而人心有所同然，便可以互相證明了。這種有情味的知，或有意味的知，在今日則所謂直覺直覺不待學慮而世所謂半情半知的譬如我們看見花而有美感，此美感便是直覺。即此有美感時是知其美之時，美感與知其美非兩件事；自其有所感觸一面看去則爲情；自其有所曉了一面看去則爲知；蓋卽情卽知者也。大抵爲人講良知就感情去指點尙無大誤，若指爲知識邊的事則不對了。至若知情意之意則良知上固亦有之。蓋無論如何複雜的情味總不出乎好惡，好惡只是心的迎拒力，行動即從這裏而起。如見好花則向前賞觀，聞

憑鼻則退後掩鼻，雖無所謂意志，而意志已存乎其間。因人每用智慧爲工具，行事多出於安排決定，故有意志可指；而此則天機神應，間不容髮，故無意志可見；而其實此正是真的意志所在，舍此則後之所謂意志亦不得有也。心理學上知情意之三分法本屬舊說，其實意是不好獨立的。茲將謝書應辨正之點分三條重述一過以清眉目：

一、原書徑以心理學所謂知的作用講良知是不對的；知的方面以感覺和理智爲主，而良知則只是一種直覺的知，不可無辨。

二、原書徑以心理學所謂情的作用講良知是不對的；良知固屬情的一邊，然世所謂情有非良知者，此處較細，暫不能詳，而不可無辨。

三、原書徑以心理學所謂意的作用講良知是不對的；良知上未嘗無意的作用在，但如云「戒其將來，戒之行爲未著之前，有命令之意，」則無有也，也不可無辨。

總而言之，知情意原不妨說都是良知上所有的，但如原書所說則全不對矣。次當辨其知行合一論之非。在此章中作者列舉十義，謂陽明知行合一之說要不出此。十義者：（一）知則必行；（二）知與行並進；（三）不行由於知未真故；（四）真知則必行；（五）不行終不能得真知；（六）知爲理想，行爲實現，真理必實現，若不實現僅當名空想，不可名理想，世之空想家多而能真知實踐者少，故陽明發此論；（七）知爲理論，行爲實際，理論之可貴與否因其適於實際與否而定，不適於實際之理論不足貴也，所謂理論與實際相違之說既陽明所決不許，故倡言知行合一以斥架空之弊；（八）知行合一爲知行關係之真相；（九）知行合一之說可以鼓勵實踐之勇氣；（十）知行合一其所謂行不限於動作兼指心之念慮而言，譬如知惡念是知，絕其惡念使不生即是行。陽明知行合一之旨究竟何在，不能說得出來，乃寫若許條款以臆度之，不獨陽明之旨不得見，反因而更加迷晦。就中以六七兩條尤

爲糊塗。末尾有一段更可令人失笑，原文云：『然猶有疑者知行合一果何所知而何所行乎？……若謂知惡便行惡以解知行合一，不惟異於陽明之本旨，抑亦大害於人心矣！』他不替陽明辨解還好，他這一辨解，陽明知行合一的意思倒不知道往那裏去了！此下更分四大段湊集一些陽明的話而敷衍成說，種種荒唐不可枚數，總是於陽明意思全沒理會，不經他說猶可聽人自去理會。一經他說乃攪亂攪雜人亦無從理會矣！今欲說明陽明知行合一的意思，不可不先弄明白他所謂『知』是什麼？他所謂『行』是什麼？然後方能論到合一不合的問題。此在原書作者亦稍想到這層，所以他說：

『至於知行合一之範圍則僅限於人事，而不及自然界。蓋凡政治道德一切關於人事者知之即無不可行之，若夫自然界之事能知之而即行之者較罕。故陽明言知行合一始終以實踐爲主，亦專就人事言之耳。』

其實他這種分別還是沒弄明白。此處所說知行自有所專指，而不是無範圍

的；但却不是人事和自然界的區分。自然界的事知之而可以行之的正多，凡人類之以科學利用自然界者何莫非知之而即行之呢？而人事正不見得像他所說知之即無不可行之。我知道如何裁兵的理，我便能裁兵麼？我知道有錢可以買衣服の理，我便能有錢買衣服麼？須要曉得，既說個知行合一，自然這「知」是指總應要發生行為の主觀上有情味の知，而不是泛指些發生行為不發生行為都不干係的知，客觀性的靜的知，譬如知道如何裁兵的知，和知道有錢可以買衣服の知，都是靜的知，並沒有發生行為不發生行為の下文可說。若是知裁兵爲現在切要的知，便是主觀上有情味の知。他知裁兵切要的知，與他動於裁兵切要的情，是不可分の；假如他知道裁兵切要，而不甚動裁兵切要的情，則必是其知裁兵切要猶未真。從這種知上是總應要發生行為の——即裁兵運動知行合一，是專指主觀上有情味の知，與其應有行為而說，却不是以人事與自然界爲區界。試看陽明答顧東橋論知行合一

書。以知食乃食，知路乃行爲問，而陽明以知味之美惡，知路之險夷爲說，皆可見。又答徐曰：「仁問，舉好好色惡惡臭作例云：『見好色屬知，好好色屬行。』」此見字大似指視覺，而屬於靜的知；其實此見字非單純視覺而實包同時直覺而言。蓋色是單純視覺可以有的，好色則不是單純視覺所能有，必兼同時直覺言乃有所謂好色。故此見字仍屬有情味的知，而非靜的知。陽明弟子王龍谿答人問知行合一嘗有云：「知非見解之謂，行非履蹈之謂。」都是辨外人以知識見解之知討論知行合一問題的錯誤。本書作者所以發生知惡行惡的疑問，而特爲慎重致辨，也便是錯誤在這上邊。他如果曉得知惡即是惡，惡即是拒惡而知知識見解不算數，何致有這笑話呢？

知行之知是專指主觀上有情味的知，既如上述；知行之行又是什麼呢？平常大家所謂行就是「作事」而與「不作事」相分別的；但其實我們沒有不作事之時。人常說「我現在沒有作事」；然此時你獨不坐臥站立了麼？無論

你是坐着，是臥着，是站着，已是坐着了，已是臥着了，已是站着了。乃至你歇着，你睡着，也已經是歇着了，睡着了。不能說這些都不是事，只可說沒有特別舉動罷了。『作事』、『不作事』，只有忙閒程度之差，初非有劃然的區別可得。蓋作事的時節，也是我們的一段生活，不作事的時節，也是我們的一段生活。無時無生活，既沒有什麼不『行』之時，則那裏別有所謂『行』生活，祇是念念相續作事時節，也是念念相續不作事時節，也是念念相續，都是一般的。照平常大家所謂『行』的去求，簡直求不到；因為這樣實在是看得太粗了。如其要去求所謂行，則只當就念念相續之一念上去求。我們時時是一念，在此一念上，從其有所感發趣向而言，便是行。更質言之，只這一念上所有的情意，是行。說個行，便當就這裏看；更於外求行，則真的行，却將遺失。譬如看見師長，只這一念起敬，即是行了；更不待起身搬個椅子與他坐而後為行。看見乞丐，只這一念生憐，即是行了；更不待掏出錢物給把他而後為行。搬個椅子與

他坐，掏出錢物給把他，都是起敬生憐之念念相續而達之於四肢百體的眞個起敬生憐自然會如此，萬一格於時勢，一假設爲病臥在牀與手邊沒錢，而四肢百體不得循其感發趣向者，以表達於外，則只此感發趣向之念念不已，既將恭敬之行慈善之行作了而無不足，倘以時勢之便得有動作表達出來，則亦是將恭敬之行慈善之行作了而非有餘，反之，若未曾眞勵敬與憐之情意，無其念念之相續而徒有搬個椅子與他坐，掏出錢給把他之舉動，則其爲何種行爲？正未可知，要不可以爲恭敬之行慈善之行也。故眞的行在情意，其表見於外，乃有舉動。若求行於舉動，未有不失眞的行者。旁人必要問，你說知也是說情意，說行也是說情意，然則知行豈非無別了麼？答曰：正是如此。知即在行上，行即在知上，知行都在一念上。只此一念，自這一面看爲知，自那一面看爲行，知行一體，非二物也。陽明說知行便是這般意思，故曰『知之真切篤實處，即是行之明覺精察處，即是知』。又曰『若會得時，只說一個知已』。

自。有。行。在。只。說。一。個。行。已。自。有。知。在。而龍谿所謂「知非見解之謂，行非履蹈之謂；」亦無非此意。龍谿集中此段原文云：

「明倫堂會語請問知行合一之旨。先生曰：『天下只有個知，不行不足謂之知。知行有本體，有工夫。如眼見得是知，然已是見了，即是行。耳聞得是知，然已是聞了，即是行。要之只此一個知己自盡了。孟子說「孩提之童無不知愛其親，及其長也無不知敬其兄，」止曰知而已。知便能了，更不消說能愛能敬。本體原是合一。陽明先生因後儒分知行爲兩事，不得已說個合一。知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一念上取。認知之真切篤實即是行；行之明覺精察即是知。知行兩字皆指工夫言，亦原是合一。非故爲立說以強人之信也。』」

即如看見師長一念起敬之例，從其知敬師長而言，則謂之知。然已是起敬了，即是行。知行都於敬師一念上見。所以要想明白陽明的知行合一論，頭一樁

應當曉得他有知行本來合一之意。他屢次說：

「某今說個知行合一，……又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。」

「此雖救弊而發，然知行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑爲是說以苟一時之效者也。」

但在旁人談到陽明知行合一論，總看作因勉人實行而發，對於陽明這種聲明辨白絕不細心體會以求其故。其實如果不曉得知行本來合一之意，則陽明知行合一論必無從明白的。

不過此時又要曉得，既知行同在一念本來不離，何又有知行不合一的問題發生呢？則於曉得絕對不離之知行外，再須曉得有絕對不合之知行，然後進而談知行離合問題自易明白了。所謂絕對不合之知行，卽是以靜的知識見解爲知，以表露的舉動作事爲行。蓋從知識見解之知，情意未著；而情意未著，絕無動作發生。所以知識見解的知和舉動作事的行是絕對不能相聯合一。

起的。在絕對不離之知行，即知即行，無所等待，不發生知行不合一問題。在絕對不合之知行，兩不相及，無可等待也，不發生知行不合一的問題。知行合一不合一的問題是因這兩種知行牽連錯混而發生的。牽連本來是牽連；錯混是人所錯混。自一念之感發趣向，知行原已俱有，然苟非時勢禁格，則念念相續，布達肢體，是不應當沒動作的。感觸惡臭之知與退後掩鼻之行本相聯帶。所以陽明有云「知是行之始，行是知之成。」即於一念外更就其念念相續，達於動作而說爲行也。由此第一種知行之知與第二種知行之行相牽聯，則於一切知過不能必改，見義不能勇爲者，都發生知行不合一的問題了。其實若單就第一種知行看，當其知過見義之時，即知即行，一念俱足。當其不能必改不能勇爲之時，無知無行，一念昏失，知行未嘗不一也。所以說爲不合一者，蓋就其一念之知以責其作爲之行耳。這是因兩種知行本來牽連而發生知行不合一問題的。還有因爲人的錯混而發生者是怎樣呢？我們從一種觀察

客觀靜理的方法，產出知識見解以爲我們生活中的工具；許多常識和學術都是如此。但如見師當敬，出言必信之理則非客觀的靜理，而爲主觀的情理。此理出於良知直覺，與知識見解由後天得來者根本不同。却是我們常由習慣而致錯混，把這種情理也做成知識見解一般。於是自修則藉多見多聞，數人則憑訓條注入，直欲強知識見解之知發生。舉動作事之行，結果徒增許多死板乾燥之知解，而行事不逮就發生知行不一的問題了。其實若純就第二種知行去看，則知識自知識，行事自行事，本不發生合一不一的問題。祇爲其本身原是情理之理，被人錯混到知識路上去，兩種知行相錯混而難分，輒卽其所知以責其行事，就生出知行不一問題。此時又有不可不知者在：前一種知行不合一問題，意味之知與動作之行本相牽帶，而竟知過不能必改，見義不能勇爲，是猶聞惡臭而弗退後掩鼻者，自是失其本然而爲一種病態。此病實吾人之通患，抑吾人所患亦唯此一病。其義容後詳。求所以致此病，

蓋私意亂之也。陽明答徐愛問云：

「大學指個真知行與人看，一如好好色如惡惡臭。『見好色屬知，好好色屬行，只那見時已自好了，不是見後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只那聞時已自惡了，不是聞後又立個心去惡。……知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾被私意隔斷的。』」

陽明之意，即我前邊所說自一念之感發趣向，以念念相續，布達肢體，見諸行事者，必要如此隨感即應，方爲知行之本。然若知而不見有行，或又特立個心去行，便都不是了。在感既真，在應自切，應有未切，即感有未真。感之不真，由心有所牽，此有所牽之心，謂之私意。方其一念有感，雖不無興發而力難持續，以及於念念以達於肢體，這是根本致命傷在此。知之前者，但有所感，豈其無應？卒乃無應，由有貳心。此有貳之心，謂之私意。這是結果性命的利刃在此。知之後者，陽明之言似只屬後一層，然實有此兩層，特未分別說出耳。陽明每云「

知而不行，祇是未知。——即前一層「應有未切」，感有未真」之意。有此兩層而病態遂呈。陽明欲藥此病，所以倡知行合一之論。知行合一論者，指示出知行之本然者爲其常態，以見世人之失其本然，成爲病態，而使人知所以求之。誠求到知行合一地步，即是感應真切，得其常理，亦即是聖人。此其真意義也。非強爲立說，徒以矯時弊之謂也。

又在後一種知行不合一問題，直覺之知本來不假學慮而自足，何反求之見聞教訓？且益之以見聞教訓而猶不足？此又所謂失其本然而爲一種病態也。此病一本來自足而茲竟不足之病——實吾人之通患，抑吾人所患亦唯此一病。蓋此病與前病原是一事，前之不足于行，正此不足於知之見症耳。其所以致此，還即心有牽貳之故。世人輒欲藉見聞教訓以爲幫補，非徒無益，適以滋惑。陽明欲藥此病，不得不排知識見解之非知，而指出知行合一之知以示人。知行合一論者，使人曉然必如是而後爲知，而有以實致其知，此其真意義也。

俗以爲其意在勉人以實行者淺見也。與其謂爲意在勉人以實行，寧曰：勉人以致知。此時行上無可着力，若只去行，則無非「行仁義」、「義襲而取」而行非其行也。故陽明之工夫曰：「致良知」。

上面意思茲更簡括重述如下，願大家切記。

一、俗常看知行合一論爲有所矯而強爲立說是不對的；知行合一論是實理實說，指出知行真相與人。

二、俗常看知行合一論在勉人以實行是不對的；知行合一論是要人去致知。

此兩條是陽明發言本意。然使無世人之以良知錯混到知識路上去，而認解知行爲兩截事，則亦無須說個知行合一也。（若說反嫌多餘）知行合一之論自是糾正時人錯誤而發。

又次當辨其致良知功夫論之非。原書於此妄謂陽明有動靜兩種功夫，在此

兩種功夫下復有許多樣色。其原文云：

「陽明說致良知之功夫極詳密。今約言之則有動靜二種。靜之功夫不外讀書、慎獨、靜坐等。動之功夫在事實磨練，輔以社會之經驗。動靜二者皆致良知之要也。」

「動靜二者之功夫雖當兼行並進，然亦有辨。當閒暇無事且加意於靜之功夫，以免精神外馳，至於應接事物，非有動之功夫無以徵其素養。故二者相須不可離。」

這是他開頭的两段，以下文章甚長不須具引。即此两段話荒謬離奇，信口亂說，幾於字字是錯。陽明功夫只是一件，故以簡易直捷爲世所稱，何曾有動靜兩種？更何會有五六樣色之多？如此支離繁雜，乃猶曰約言之乎？讀書、慎獨、何緣乃屬靜之功夫？慎獨亦豈可以爲某項下之一功夫？亦豈可與讀書、靜坐同列而並論？至於動之功夫在事實磨練，輔以社會之經驗，直太離奇！良知安事

經驗乎？功夫又何能兼行並進得？且復有辨更爲可怪！功夫豈能攔下一件換過一件耶？其後文又謂「靜之功夫終屬消極方面」又云「動之功夫在致知格物」皆臆談無據。

大約儒家種種功夫祇是名目不同，或方面不同，至其內容則只是極簡單之一事，更無兩件。陽明嘗答人問云：

「大學之所謂誠意，即中庸之所謂誠身也。大學之所謂格物致知，即中庸之所謂明善也。博學審問慎思明辨篤行，皆所以明善而爲誠身之功也。非明善之外別有所謂誠身之功也。格物致知之外又豈別有所謂誠意之功乎？書之所謂精一，語之所謂博文約禮，中庸之所謂尊德性而道問學，皆若此而已。」

又傳習錄載云：

「黃以方問曰：『先生之說格物，凡中庸之慎獨集義博約等說皆爲格

物之事。先生曰：「非也，格物即慎獨，即戒慎恐懼，至於集義博約工夫，只一般，不是以那數件都做格物底事。」

又陽明嘗言「謹獨即是致良知」，又答聶雙江書有云：「所謂時時去集義者，只是致良知。」凡此皆可證明並無兩種功夫；亦非致良知或格物一總題目，下包有許多樣色功夫；而實種種功夫皆同爲一事也。

此時當說陽明之唯一功夫是如何一回事。欲說功夫不可不知吾人爲何要功夫，必先明白問題，乃能談應於此問題而來之事情也。且就陽明之說而觀，則頭一層當曉得本無問題亦無工夫可用之義。蓋假如我們要求什麼特別另外爲自己所無的東西，則成爲一問題，而須要有求之方，即工夫。但在陽明却只要良知，不要什麼別的東西；而良知不學不慮本自現成，豈非無問題者乎？既無問題，又要功夫何用呢？假如我們以爲良知猶未足，而更須如何以完成之，則亦是問題，亦須功夫。但在陽明又以良知爲已足，更無須幫湊補充。

則尙何有問題？何須功夫呢？此所謂本無問題，亦無功夫可用之義也。然則豈遂竟無問題亦無功夫乎？此却亦不然。問題誠是有的。蓋良知雖本具，然亦不難丟掉；良知雖已足，然亦不難欠明醒。吾人當求其所以常在常明保不昏失者。此問題也。設有以使其不昏不失者，此功夫也。

昏失是問題，不昏失是功夫，此極簡單明瞭。所以孟子說「學問之道無他求，其放心而已矣」，一句話斷得甚明，並沒有許多問題，亦沒有許多功夫也。於是又常進而問怎樣叫做昏失呢？或所謂昏失是怎樣一回事呢？可以答言昏即是失，不失不致昏；然失實無失，失只是昏。蓋此心所以昏昧都是心放失不在的緣故，所謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞」是也。心如何會不在呢？爲其有所在，所以就「不在」了。此有所在的心亦謂之放於外的心，俗常說「心跑了」的便是。自這不在一面說即謂之失其心，如果不失其心，絕不致昏昧，故云「昏即是失，不失不致昏」。然所謂失其心者，那裏真個便失掉了心呢？實不過

昏昧一點，失其明覺罷了；故又云「失實無失，失只是昏。」唯一問題只是心
 放於外。我們前邊講知行合一說，「心有牽貳」便是指此。所以又謂之私心
 私意的，因為隨感即應，過而不留，纔是天理之自然。亦即是公。特別着在上邊
 是出於人之所爲，亦即是有所私。故又謂之人欲。人欲猶云人爲，非指聲色名
 利若聲色名利毫不難以人爲，則亦天理也是方法不同，非內容之異。故憧憧
 往來胸中者，固是私心私意，即一時心若無所馳逐，坦然沒事，亦不可恃。路子
 （即方法）既熟，舉心動念仍不出此也。然則功夫將如何用？祇是如中庸說
 的戒慎恐懼。戒慎恐懼即是愛此心常在之意。然說個戒慎恐懼，將謂將心注
 念不忘，則又不是。若注念在此，則如何照應事物？纔一照應事物，便又失却，安
 有此理？且注念亦豈天理之自然？戒慎恐懼是要心裏沒事而息息不昧，自然
 的戒慎恐懼，非人爲的戒慎恐懼。誠能如此，則痛癢好惡隨有所感，無不真切
 尚何有知而不行之事？隨知即行，無所容心。雖在動中與靜亦是一般。動靜只

此一件功夫。誰聞有動靜兩種功夫？所謂致良知，所謂格物，所謂慎獨，所謂操存，所謂集義，所謂去人欲存天理，乃至種種名色，其內容皆此一事。果真用功夫，自須細究，自非一言可盡。若以其大意語人，則只是如此而已。

然動靜的字面在陽明書中亦是有的。所謂靜坐，所謂默坐，澄心，亦陽明所教人作的功夫，但與前說并非兩事。蓋作功夫之初，習慣未變，若事多心忙，即難得措手改變；他不得不屏事而求靜，庶有可措手，亦免其多往熟路上跑；又開靜下來，良心易見，此孟子所以有夜氣之說。識得良心而後，可以言戒慎操存，否則不知戒個什麼，操個什麼？總之功夫只此一件，凡有所為無非為此。

以上辨謝書之誤，申陽明之旨已竟。然其全書之中却亦有一篇尙好，即第三篇第一章討論性善性惡，謂陽明「無善無惡心之體」仍是主性善，立有解答十條，頗敢抒己見，所見亦不錯，或出謝君自己手筆也。